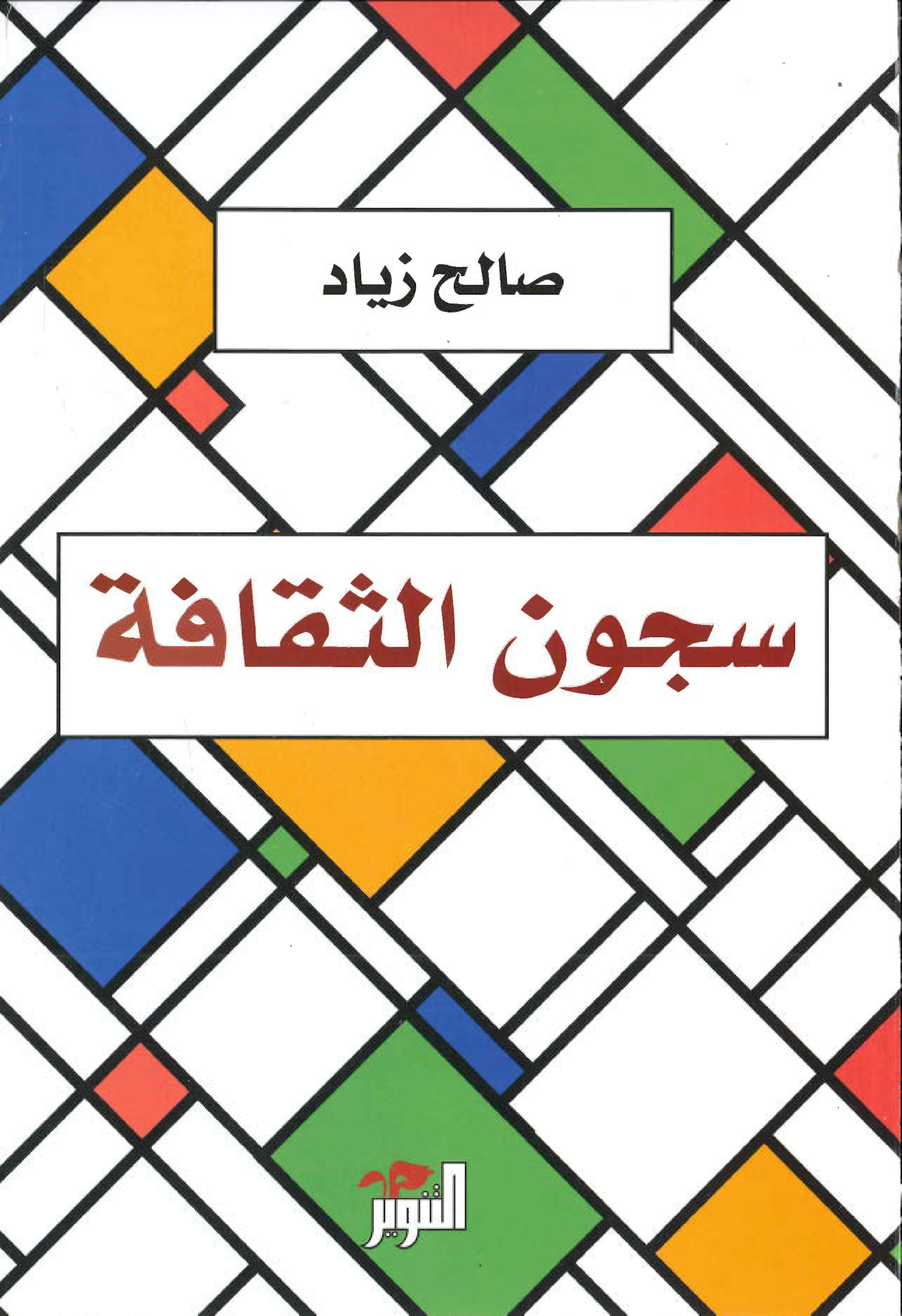

صالح زياد
سجون الثقافة
التنوير

صالح زيَّاد

سجون الثقافة

الكتاب: سجون الثقافة
تأليف: صالح زيّاد
عدد الصفحات: 336 صفحة
الترقيم الدولي: 1-24-941-9938-978
رقم الناشر: 19/371/129
الطبعة الأولى: 2019

الناشر
دار التنوير للطباعة والنشر
لبنان: بيروت - بئر حسن - بناية فارس قاسم (سارة بنما) - الطابق السفلي
هاتف: 009611843340
بريد إلكتروني: darattanweer@gmail.com
مصر: القاهرة 2- شارع السرايا الكبرى (فؤاد سراج الدين سابقا) - جاردن سيتي
هاتف: 002022795557
بريد إلكتروني: cairo@dar-altanweer.com
تونس: 24، نهج سعيد أبو بكر - 1001 تونس
هاتف وفاكس: 0021670315690
بريد إلكتروني: tunis@dar-altanweer.com
موقع إلكتروني: www.dar-altanweer.com

صالح زيّاد

سجون الثقافة





مقدمة

لا يمكن أن نفكر في وجود إنساني خارج الثقافة، إلا إذا كان ممكناً أن نفكِّر في وجود إنساني، خارج الوجود التاريخي والاجتماعي. وهذه حتمية تحكم على الإنسان بالثقافة وتحكم عليها به. وإذا جاز لنا أن نفهم الثقافة - بهذه الصفة - سجناً، على نحو ما نريد في هذا الكتاب أن نصفه في تجلياتها المختلفة، فليسَ لنا أن نفهم الحرية والعدالة والحقيقة، إلا بوصفها ثقافة، وأن نعتقد أن أقفاص الثقافة وسجونها، ليست كذلك إلا لأنَّها - في بعض الأحيان - الشكل الممكن للحرية أو العدالة أو الحقيقة، وأن نستخلص في كل الأحوال أن علاج الثقافة هو الثقافة، وكما تغدو الثقافة عائقاً دون مزيد من استكمال الإنسان لإنسانيته، فإنها كذلك رهانه إلى بلوغ ذلك وجسره إليه.

ليست سجون الثقافة سجوناً عربية وإسلامية فريدة في العالم، بل هي سجون الثقافة نفسها التي قاستها المجتمعات الإنسانية في الماضي، وماتزال تقاسيها، أو ما يزال بعضها يقاسيها أكثر من بعض. وهذا يعني أننا لا نصف بالسجون طبيعة بل ثقافة، والوصف لها بهذه الصفة يتضمن الدلالة فيها على حدث التغيير في الوعي الإنساني وفي الوجود الاجتماعي. فليس ممكناً أن تكون إضافة السجون إلى الثقافة، مستوجبة تلك الإضافة، من دون أن نستحضر القدرة على إحداث تغيير في الوعي والقيم وتغيير في الوجود الاجتماعي، نحو معان أكثر دلالة على التحرر والاتساع.

وهذه النسبة للثقافة إلى الوجود الإنساني على اتساعه، من وجه، وإلى الوجود العربي الإسلامي بخصوصه ضمن السياق الإنساني، من وجه آخر، يجعلان حَدَث الفكر الفلسفي والنقدي في تطوُّره منذ اليونان إلى أحْدَث المدارس الفكرية الغربية، في الدرجة نفسها من أهمية الفكر البدائي والخرافي والشعبي، من حيث الدلالة على القاسم الإنساني المشترك في الثقافة، الذي لا فكاك للثقافة العربية الإسلامية عنه.

ولكن ذلك لا ينفصل عن القول بمركب ثقافي ضمن سياق عربي إسلامي، له خصائص تكوينه وتاريخه ومرحلته وظروف انفعاله وتفاعله.

هكذا كان لهذا الكتاب أن يتناول ما يَسْجُن في الثقافة وما يحرِّر، في إطار إنساني عام وشامل، وفي إطار محلي عربي إسلامي، من زاوية لا ترى بين العموم الإنساني والخصوص المحلي فاصلاً نوعياً وإنما فاصل في الكَمّ والدرجة. وكان له –كذلك– أن يقسم ما تناوله من موضوعات مختلفة، في أقسام يجمع كل منها ما تغلب عليه الصلة بموضوع يقبل الوصف في ضوء وجهة الكتاب بأنه سجن ثقافي، وذلك من دون أن تتفاصل الأقسام جوهرياً، ومن دون أن يستقل تشخيص ما يوصف في الثقافة بالسجن عن الوصف للثقافة من حيث هي جهد في سبيل التحرر والنهوض واستكمال وجود الإنسان المسؤول ذي العقل والقلب والضمير.

لقد اشتملت مقاربات الكتاب المختلفة على موضوعات تحكي الارتهان للقوة الاجتماعية وللتقاليد والأعراف المهيمنة، ولقانون الرغبة والمصلحة، ولما تنطوي عليه الذاكرة الجمعية من رمزيات وخيالات وصور ولاوعي، بقدر ما تحكي الارتهان الذي يحدُّ الفكر، في الأزواج والثنائيات المتقابلة والمتضادة. فالذات والآخر، والإسلام والغرب، والعرب والعجم، والسنة والشيعة، والاعتدال والتطرف، والقبيلة والدولة، والجماعة والفرد، والشيوخ والشباب، والرجل والمرأة، والسيد والعبد، والأصيل والدخيل، والعقل والجسد، والدين والدنيا، والثقافة والطبيعة... إلخ. كلها ثنائيات تُرتِّب، بمنطق تقابلها والاستقطاب فيها، على الرؤية من مركز أَوَّلها، بترتيبها الوارد هنا، أو بأوَّلها حين يُعكَس هذا الترتيب من وجهة أخرى؛ فيغدو الطرفُ الأول الأساسَ المرجعي للقيمة والأفضلية التي لا يرجع فيهما إلى شيء وراءه.

والنتيجة هي التمركزات، التي تُنتج ثقافة أحادية، ومجتمعاً لا يَرْحَب بالاختلاف ولا يتسع بالتعدد، ولا يكتشف قيمة النقد الذي يبرهن على اصطناع تلك الثنائيات ودلالتها على فعل الثقافة وليس الطبيعة. فمن شأن النقد وفق ذلك، أن ينقض تلك الثنائيات ويفكِّك ما ترتِّبه الثقافة على تقابلها؛ ليس باستبدال أحد طرفيها بالآخر، وعكس التراتب، بل ببيان الاختلاف بينهما من جهة، والتداخل والتوافق بينهما من جهة أخرى، والبحث عن وجوه الاختلاف والتضاد داخل كل طرف منهما على حدة، ومع أطراف أخرى مغايرة.

وإذا كان الكتاب ممارسة نقدية تجاه الثقافة، فقد اتسعتْ منهجيتُه لمجاوزة الانحصار

في النظر من زاوية واحدة ووحيدة. إنه يتكئ على فكر الاختلاف في تفكيك ما يهيمن على الثقافة من ثنائيات وتمركزات، لكن التفكيك لا ينفصل في ما يمارسه الكتاب منهجياً عن الإفادة من الفكر الفلسفي المعرفي والاجتماعي، ومن الأنثروبولوجيا الثقافية، والنقد الثقافي، وتحليل الخطاب. وأرجو أن أكون بما بذلته من جهد وما طمحت إليه من غاية، قد أسهمت في خدمة الثقافة وقدَّمت ما يفيد. والله الموفِّق.

الرياض

الخميس 28ربيع الأول 1440هـ

6 ديسمبر 2018م



توطئة



السجن والثقافة

أ - السجن

1 - وظيفة السجن الواصفة للفكر

مفهوم «السجن» ومرادفاته ومجازاته، نموذج وصفي بالغ الأهمية في الرؤية إلى الفكر الإنساني -علماً وثقافة - سواء من جهة التشخيص لحركته ونموه وتطوره، بوصفه في كل لحظة من لحظات تطوِّره تلك، منعتقاً من قفص، وخارجاً من سجن، ومتحرراً من قيد، ومبصراً بعد عمى، أم من جهة الأهمية التي تتصل بامتلاكه الرغبة في النمو والدافع إلى الحركة والتطور والتغير والانتقال؛ لأنَّ الأحرى أنه يفقد مسمَّى الفكر حين يسكن ويجمد ويفقد صفات التجدد المستمر.

هكذا يمكن أن يمثِّل الفكر سجناً للإنسان، فرداً ومجتمعاً؛ تُشْبِه منظومته المفاهيمية وتصوراته عن الواقع جدراناً معنوية لا تفترق عن جدران السجن المادية في التسبب في تقييد الرؤية، والحد من القدرة على الانطلاق والتحرر. وهذا التوصيف لا يقصد فقط تخييل الواقعة الفكرية الثقافية من حيث ما ينتج عنها من أثر وما يتبلور من مفعول، بل يحمل -إلى ذلك - قصداً نقدياً للفكر المأسور إلى سجونه المفاهيمية، وعاداته الفكرية.

2 - مجازات السجن وممارساته في الثقافة

لنعد إلى ما تحويه الثقافة من استعمال السجن مجازياً في وصف انحصار الإنسان في قيد، على سبيل المديح له من وجهة أخلاقية وعقائدية واجتماعية؛ ففي الحديث

النبوي: «الدنيا سجن المؤمن» (رواه مسلم). أو على سبيل الذم «سجن الهوى». أو على سبيل الحسرة والرثاء وإظهار العَجْز، كما في لقب المعري «رهين المحبسين» الذي يروي ياقوت الحموي في «معجم الأدباء» أنه سمَّى به نفسه «يعني حَبْسَ نفسه في المنزل، وتَرْكَ الخروج منه، وحَبْسه عن النظر إلى الدنيا بالعمى». ورهين المحبسين، بالمعنى الصوفي، عند ابن عربي، صفة من لم يتصوَّف، فتنطلق روحه: «فمن استعجل تسرَّح بفكره وعقله، ومنهم من تسرّح بكشفه لما عمل على ما ثبت عنده في نقله، وما عدا هذين من الثَّقَلَيْن بقي رهين المحبسين حتى يأتي قابض الأرواح بالمفتاح»[1].

وهذه دلالات تَصَوُّر السجن في مقابل العقل والشريعة، من جهة، وفي قيد العقل والشريعة من جهة أخرى. ولا ننسى أنَّ العقل، في دلالته العربية، يتضمن معنى القيد والحَبْس، ضمن دلالة تنظُر إليه من حيث هو علَّة لإدراك المصلحة وتجنُّب المخاطر، وعلة للاستقامة الأخلاقية؛ وقد ورد في «لسان العرب»: «وسُمِّي العَقْلُ عَقْلاً لأنَّه يَعْقِل صاحبَه عن التَّوَرُّط في المَهالِك أَي يَحْبِسه». وورد أيضاً: «العاقِلُ الذي يَحْبِس نفسه ويَرُدُّها عن هَواها».

وبالطبع فإنَّ دلالة «السجن» في الثقافة، تأخذنا إلى حقل الأخلاق والقانون، فيغدو السجن إنفاذاً لعقوبة ومعلول جُرم اقترفه السجين؛ وقد كان ميشيل فوكو (– 1984م)، في كتابه «المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن» (1975م)[2]، أشهر من درس ظاهرة السجن في الثقافة، بوصفه نوعاً من ممارسات العقاب على خروقات النظام في مجتمع ما. ودراسته تندرج في وجهة نقدية لعالم السجون، و – أحياناً – مناوئة.

وفوكو، هكذا، يلفت النظر إلى قصديَّة انتزاع الحرية عبر السجن، بوصفه نوعاً من العقاب، ولكنه عقاب يتضمن فرض الانضباط والقيد النفسي والالتزام الاجتماعي، بتعريض وعي السجين لتجربة فقدان قسري للحرية، ومضاعفة إحساسه بذلك في شكل السجن وأدواته وإجراءاته. ولذلك يغدو قيد الانضباط وإرادة الضبط وما يندرج في ذلك من إلزام وقيد وفَرْض جزءاً من دلالة السجن. وإلى ذلك يلفتنا فوكو إلى تغاير مفهوم السجن ووظيفته وشَكْله، بوصفه معاقبة، بين القديم والحديث؛ إذ سبق في وجوده استعمالَه المنهجي بموجب القوانين الجزائية، ويلفتنا إلى التنوع والتدرُّج في السجون: سجن التوقيف، سجن الإصلاح، السجن المركزي.

---

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، القاهرة: دار الكتب العربية الكبرى، ج4، ص360.

(2) ترجمه إلى العربية: علي مقلد، بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990م.

ولا ينحصر السجن، من حيث هو عقوبة، في إنتاج الانضباط والإذعان الاجتماعي، فقد ينتُج السجن عن دواعي السلطة إلى الانتقام أو الرغبة في المصادرة والتغييب والحجب لمن ولما يتهدَّدُها. وسواء كان السجن نتاج ظُلم تُمليه حسابات متحيِّزة أو مشوِّهة: حسابات المصلحة الجزئية والفئوية، أو توهُّمات فكرية وأخلاقية من منظور محدود، أو أهواء غير عقلانية، فإنه عندئذ لا يندرج في سلك العقوبة المتصلة بالعدل بالمعنى الذي وصفها به هيجل (- 1831م) حين جعل العقاب - بالسجن أو بغيره - عدلاً، لا لأنَّه يُحدث هذه النتيجة أو تلك، وإنما لأنَّه «تأكيد للعدل المطلق»[1]، وتأكيد العدل المطلق هو تأكيد للحرية.

3 - السجن الثقافي اضطراراً واختياراً

وإذا كانت سجون الثقافة بالمعنى الذي نقصد إلى تأمله هنا، تحكي من وجهة الفكر ضرورة وشمولاً، هي ضرورة منطق الفكر وشموله التجريدي الذي يبدو وكأن الذات العارفة تكتشفه ولا تصنعه أو تفرضه، فإننا لا نعدم ضمن ذلك، أن نرى وجهاً للعقوبة على الإنسان أو على طبقة أو فئة، أو على الأنا الاجتماعي أو العقائدي، بقصد تقويم الواقع - أي الممارسة - وتصحيح أوضاعه اجتماعياً أو أخلاقياً أو معرفياً، وأحياناً بدلالة المصلحة بشتى حساباتها، التي قد ينطوي عليها الفكر، أو بالتوهمات غير العقلانية بشتى تجلياتها.

لكن الأهم من الوجهة المعرفية والفكرية، يكمن في تأمُّل دلالة السجن السلطوية، فالسيطرة ليست في كل الأحوال فعلاً خارجياً عن الذات العارفة والثقافية (الذات هنا مفردة في معنى المجموعة؛ لأنَّها تنطبق على واقع اجتماعي وعلى منظور فكري بقدر ما تنطبق على فرد)، بل يكون كذلك فعلاً داخلياً، تُنتجه الذات العارفة والثقافية، وتقع في قيده، بل وتدافع - في أغلب الأحيان - عنه وتأبى الاعتراض عليه أو نقده، أو لا تكترث له.

فكرة السجن في وصف الفكر تنطلق من سؤال العلاقة بالمصلحة، اختزال المصالح في مصلحة، إنه الإيديولوجيا من زاوية الاعتراض عليها وازدرائها: فهل يجري الفكر دائماً حراً مستقلاً، بلا حساب لمصلحة؟ وهو أيضاً سؤال التصور والفهم حين يعجز

(1) انظر، ميشيل ميتاس، هيجل والديموقراطية، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، ضمن كتاب المكتبة الهيجلية، الدراسات، م 2، القاهرة: مكتبة مدبولي، 1996م، ص 953.

الفكر عن الانعتاق من منظومة مفاهيمية محدَّدة تفرض تراتبية وتمركزاً، أو يؤسِّس لنفسه منظومة مفاهيمية بالصفة نفسها؛ فتستحيل هذه المنظومة المفاهيمية فيما تنتجه من تراتب وتمركز إلى حجاب يحجز دون الاتساع بالنظر وعمى عما يجاوزها.

والتأمل في حركة الفكر الفلسفي، ترينا كيف تكشف هي ذاتها في انتقالاتها وتحولاتها، عن تلك السجون: سجن العالم المثالي، وسجن المنطق الصوري، وسجن العقل والأنا المتعالي، وسجن التجربة، وسجن الديالكتيك الفكري والمادي، وسجن الإيديولوجيا، وسجن اليوتوبيا، وسجن العقل الأداتي، وسجن الانتماء الاجتماعي، وسجن الماضي، وسجن الثقافة الذكورية، وسجن العنصرية والطائفية والإثنية والتطرف، وسجن الأصل، وسجن اللغة... إلخ. وهي سجون لا تختلف عما كشفه الفكر العقلاني من سجون الخرافة والأسطورة.

المعرفة والثقافة والوجود الاجتماعي بوصفها فعلاً يصنعه الإنسان، ليست فعلاً ممحوضاً لتحرير الإنسان بشكل مطلق، فهي من يصنع سجونه، وهي من يُعلَّق عليها الأمل في تحريره منها. وأوضح تجلٍّ للتحرُّر الإنساني هي المعرفة بما يسجنُه من فكر وثقافة ووقائع، والحسُّ به.

ب ـ الثقافة

أول دلالة لتمييز الثقافة، تكمن في النظر إليها بوصفها مقابلاً للطبيعة: الأودية والجبال والسهول طبيعة، والمدرجات الزراعية المبنية، والآبار المحفورة، وأدوات الحرث والحصاد، واحتفالاتهما وطقوسهما، كل ذلك ثقافة. المرض طبيعة والدواء ثقافة. الأمية طبيعة والقراءة والكتابة ثقافة... إلخ. الثقافة هي ما يصنعه الإنسان من تصورات وأسماء وأوصاف وقيم وعادات وفنون وعلوم وأفكار وأدوات وأبنية وأشكال وعلاقات اجتماعية، يغالب بها قهر الطبيعة له، ويغالب بها صراعه مع أبناء جنسه ومجتمعه، يتدرَّج في الترقي والتهذيب لوجوده وإنسانيته، أو يتدنَّى في جهله وأنانيته وعدوانيته وأهوائه.

وعلى الرغم مما يقدِّمه اصطناع التقابل بين الطبيعة والثقافة، من تمييز لدلالتهما للوهلة الأولى؛ فإنَّ قليلا من التأمل يكشف لنا عن أن هذا التمييز هو ذاته ثقافة، والطبيعة، في التسمية لها بهذا الاسم، وفي التصور لها في مقابل ما نسميه ثقافة، هي فعل ثقافي. لم يكن لنا أن نتصور الطبيعة: نعرِفُها ونسمِّيها، إلا داخل نشاط ثقافي، ومن

دون الثقافة، لا توجد الطبيعة على مستوى الوعي والتصور، أي لا توجد تسمية لها ودلالة لغوية عليها.

هناك وجه مادي للثقافة في مقابل وجهها المعنوي: أدوات الزراعة والصيد والحرب والاتصالات ووسائلها، ثقافة. ونقوش البيوت وأشكال معمارها وتأثيثها، ثقافة. وبالمقابل فإنَّ هذه الأدوات أو المنتجات المادية في دلالتها على الثقافة، لا تستقل عن معانيها ومرجعياتها في الوعي الاجتماعي والإنساني، وأفكاره عن الوجود. وهكذا يكون الفكر بقدر ما تكون اللغة ثقافة. ولا يفترق الفكر البدائي بخرافاته وأساطيره، في دلالته على الثقافة، عن الفكر الفلسفي والعلمي في أكثر تجلياته تعقيداً وعقلانية.

وليس الوجه المادي في الثقافة، إلا تجلياً لمعناها، ووجوداً حسياً لعقلها الحاكم ومنطقها في النظر والتقييم. ولا يمكن - مادام الأمر كذلك - أن ننظر إلى هذا الوجه من الثقافة من حيث هو وجود مادي محض: أدوات ووسائل وأشكال ومحسوسات، بل هو وجود للمعاني والقيم والأخلاقيات والتصورات، وجود لإرادة ووعي إنسانيين.

هذه الثقافة، من حيث هي فعل الإنسان، تنتسب إلى الإنسان مجتمعاً وفرداً؛ فالإنسان الفرد يندرج في الثقافة ولا تندرج فيه، إنها تسبق وجوده وتليه، وهي بهذا المعنى ثقافة المجتمع الذي يندرج فيه بمستوياته المتنوعة؛ ثقافة تقليد يكتسبها فيما يكتسب اللغة والرموز والمعاني والأخلاق والقوانين والمشاعر والإيديولوجيا وسائر ما يصير به كائنا اجتماعياً. وإلى ذلك فإنه يصنع ثقافة إبداع يوسِّع بها من تصوراته، ويجرّب أشكالاً من الوعي، وينفذ إلى منظومات من الفكر والتصور، لمعالجة الواقع الذي يعيشه، وللترامي والتحليق إلى ما يتجاوزه، من وجهة أو أخرى. وهنا نلمس دور الأفراد في صناعة الثقافة: الفلاسفة والعلماء والفنانون والسياسيون، كما نلمس دور المؤسسات الاجتماعية. فما يُنتَج من وعي وتصورات وأنظمة ومشاعر وأخلاق، من هذه الوجهة، يغدو ثقافة في مسافة تأثيره في الواقع الاجتماعي والإنساني، واستحالته إلى ممارسة ووعي وقيم.



القسم الأول

سجن العقل وسجن الواقع



I ـ العقل والعاقل والمعقول

1 ـ العقل قيمة أخلاقية ومعرفية

العقل دلالة في الثقافة على قيمة، أي على تفضيل وامتياز، سواء في دلالته الاسمية، أو في الصفات المشتقة منه والمنسوبة إليه، مثل «العاقل» و«المعقول» و«العقلانية». فهو المقابل للحُمْق والسَّفَه والجهل والهوى والعاطفة والذاتية والانحياز وما يتصل بها ويتفرع عنها من دلالات لا تحمل سلبيتها إلا في مقابِلِه ومقابِل ما يتصل به ويتفرع عنه.

وأول دلالات «العقل» من الوجهة القيَمية في الثقافة، الدلالة الأخلاقية؛ فالعقل في معاجم العربية، دلالة على الخُلق القويم، والسلوك السوي. والعاقل هو من يكون له من عقله رادع عن مزالق الهوى وأخلاق السوء.

وتأتي القدرة على الإدراك وحسن الفهم والتصور، وجهاً بارزاً من وجوه دلالة العقل، فهو أداة ذلك ووسيلته، بقدر ما هو نتيجته ومحتواه. والعاقل هنا ليس صاحب الخلق الحسن وحسب، بل هو من يملك العلم والفهم والدراية وحسن التقدير والوزن للأشياء والمعاني، والمعتزلة يعرفون العقل بـ«العلم».

وهذا يقودنا إلى «الحقيقة» من حيث هي، في الثقافة، مقابل الخيال والكذب والخطأ، سواء في انطباقها على معنى الواقعي أي ما هو حادث فعلياً، أو على ما هو صادق وصحيح ويقيني، أي متحقق وغير مخالف للواقع. فالعقل دلالة على الحقيقة من حيث هو وسيلة تثبُّت وتحقُّق واستيقان ومن حيث هو فعل نظر واستدلال، وتغدو الحقيقة دلالة على المعرفة من وجهة التقويم لها، بقدر ما تغدو دلالة على العقل من حيث هي نتيجته ومحتواه.

ونتذكر هنا المعنى الهيجلي للعقل الذي يطابقه بالواقعي أي المتحقق بالفعل

actual، فالعقلي –من وجهة هيجل - واقعي، والواقعي عقلي. ومقولته هذه تقصد تحديد مفهومه للعقل من حيث ما يحمله في داخله من قوة تجعله يتحقق بالفعل، بقدر ما تقصد تحديد مفهومه للواقع الفعلي من حيث هو تحقُّق العقل في الواقع، فالواقعي هنا ليس الطبيعة المعطاة، بل ما هو متحقق بالفعل نتيجة عمل ما.

وهذا منظور هيجلي للعقل يباعد بينه وبين الميتافيزيقيا (الشيء في حد ذاته)، التي تنتفي الواقعية الفعلية عنها بقدر انتفاء العقلي والمنطقي فيها. وقد شرح هيجل هذا المغزى من تلك العبارة، في قوله: «إن القول بواقعية العقلي يتعارض مع وهم شائع يتصور أن الأفكار والمثل العليا ليست إلا أضغاث أحلام، وأن الفلسفة ليست إلا نسقاً من هذه الأوهام. كما أنه يتعارض مع وهم آخر مختلف يقول إن الأفكار والمُثل العليا هي أشياء أسمى من أن يكون لها واقع فعلي، أو أعجز من أن تكتسب لنفسها مثل هذا الواقع»[1].

ونتذكر عدالة قسمة العقل بين الناس؛ ذلك - فيما قال لالاند (- 1964م) - أن «العقل... يجد نفسه هو هو لدى جميع الناس بمَنْح كل من يشاركون فيه شركة طبيعية، بل وهوية جزئية؛ فالطفل الذي قام بعملية جمع عددين جمعاً صحيحاً يعرف عن ذلك المجموع قَدْر ما يعرفه عنه أعظم الحاسبين في العالم»[2].

ولذلك لن تكتمل دلالة العقل على هذا الصعيد من دون أن نصل بينه وبين العلم من جهة وبينه وبين الثقافة من جهة أخرى، هذه الصلة المثلَّثة التي يأخذ العقل في ضوئها صفة الفاعلية ويأخذ صفة المفعولية: يأخذ صفة الكونية والموضوعية والوثوقية وعدم التحيّز، ومعنى الإدراك وحسن الفهم والنقد والتمييز، وطاقة الذاكرة والحفظ للمعلومات. ويأخذ –إلى ذلك - معنى جزئياً لصيقاً بكل مجتمع على حده، فاعلاً فيه ومنفعلاً به.

هذا الازدواج في دلالة العقل، هو ما جعل مفهومه لدى لالاند قائماً في التمييز بين ما سمَّاه «العقل المُنشأ» constituted reason و«العقل المنشِئ» constituent reason؛ فالعقل المُنشأ - فيما يميز - «متغيِّر بالتأكيد، وإن كان ذلك صوب حد ما». إنه «العقل على نحو ما يوجد في لحظة معينة»، «في حضارتنا وفي عصرنا... وفي مهنتنا»، وهو

(1) هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، ط3، بيروت: دار التنوير، 2007م، ص56.
(2) أندريه لالاند، العقل والمعايير، ترجمة: د. نظمي لوقا، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1979، ص62.

«يؤكد تماسك الجماعة التي تنتسب إليه»، و«يأخذ وضع المطلق لدى جميع من لم يكتسبوا – في مدرسة المؤرخين والفلاسفة – الروح النقدي اللازم». وبعكسه يكون «العقل المنشئ»، فهو لا يتغير وله صفة كونية لأنه واحد عند جميع الناس، إنه – فيما يصف – الملكة التي يستطيع بها كل إنسان أن يستخرج من إدراك العلاقات بين الأشياء مبادئ كلية وضرورية.

وهذا المعنى للعقل يتطابق مع دلالة الثقافة بالمعنى الإثنولوجي والأنثروبولوجي، لدى إدورد تايلور (– 1917م)، حين سمَّى بها «الكل المركَّب الذي يشمل المعرفة والمعتقدات والفن والأخلاق والقانون والعادات وكل القدرات... التي يكتسبها الإنسان بوصفه عضواً في المجتمع»[1]. وهو معنى كلي وكوني إذ يغدو كل الناس بموجبه كائنات ثقافية، لا امتياز للمتحضرين منهم عن البدائيين أو من يوصفون بالمتوحشين، في الاتصاف بالثقافة.

وقد تطور هذا المعنى لدى الإثنولوجي فرانز بواس (– 1942م) إلى المبدأ المنهجي «النسبية الثقافية» Cultural Relativism الذي ينفي وجود ثقافة بشكل مطلق كما ادعت المركزية الغربية لذاتها، وإنما بصفة نسبية، هو ما للثقافة في أي مجتمع من أسلوب معيَّن يعبِّر عن نفسه عبر اللسان والمعتقدات والعادات والفن... إلخ، ويؤثِّر في تصرف الفرد[2].

ونلحظ في هذا المعنى الأنثروبولوجي والإثنولوجي للثقافة دلالته على المفعولية إذ هو مُنتَج الجماعة الثقافية ومحتواها، ولكنه دال – في الوقت نفسه – على الفاعلية، فهو يُكسِب الفرد صفته الاجتماعية ويُدرجه في جماعته وينسبه ثقافياً إليها. وهذا هو وجه التطابق مع مفهوم لالاند عن العقل المُنشأ، سواء من حيث دلالته على محتوى الجماعة التي يعيِّنها في الزمان والمكان وغير ذلك من وجوه التعيين، أي دلالةُ مفعوليةٍ هي فاعلُها، أو من حيث دلالته على الفاعلية، فهو ما يوحِّد الجماعة ويميِّز روحها، ويصنع رؤيتها المعرفية والقيمية والعملية.

ومفهوم لالاند هذا، هو ما اعتمده محمد عابد الجابري (– 2010م) في شأن العقل،

(1) نقلا عن، دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة: د. منير السعيداني، ط1، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007م، ص31.
(2) انظر، المرجع السابق، ص ص 34 – 41.

حين درس «العقل العربي»[1] في أشكال المؤلفات العربية القديمة وأنساقها، دراسة تنفذ إلى العقل الذي يؤلفها ويصنع خصائصها؛ فيتميز العقل العربي في ذاته إلى عقول مختلفة في أنساقها الحاكمة لتمايز أنساق المؤلفات وموضوعاتها: (البياني، والبرهاني، والعرفاني، والأخلاقي، والسياسي) مُستمِداً من ذلك مشروعية لتمييزه عن غيره من العقول الحاكمة للمعرفة في الثقافات الأجنبية (اليوناني، والغربي الحديث).

2 ـ العقل في مدار التقابل الثنائي

لا نستطيع أن نغفل –في ما عرضناه هنا - عما تتأسس عليه دلالة العقل من الميتافيزيقيا، حين ننظر إليه من حيث هو جوهر مستقل ومتعال، ونستكنه مفهومه في مدار التقابل الثنائي الذي يجعله نقيضاً لطرف آخر وضده والمعارض له. فكل تقابل ثنائي من أجل تمييز دلالة العقل، ينهار عندما نعجز عن اليقين في تعيين الحد الذي يستقل به العقل. وهنا ندخل إلى الزاوية النظرية التي قادها جاك ديريدا (- 2004م)، حيث التفكيك للتراتب بين الأزواج المتقابلة في اللغة والثقافة (العطف بالواو هنا هو عطف بين خصوص وعموم فليست الثقافة شيئاً غير اللغة، وإن اتسعت بمعنى اللغة إلى غير اللسانية).

ومعنى التراتب بين الأزواج اللغوية والثقافية هو امتياز المعنى في مقابل آخر (طويل/ قصير، ليل/ نهار، رجل/ امرأة، إنسان/ حيوان... إلخ)، امتيازاً يعلو –حتماً ومن وجهة إيديولوجية - بأحدهما على الآخر، ويسبغ عليه المركزية والأفضلية والأولية في مقابل تهميش مُقابِله وإدناء منزلته وتأخيره. إننا نفهم العقل ونعدُّه قيمةً - مثلاً - عن طريق المقابلة بينه وبين العاطفة، ولكن متى تنتهي العاطفة ومتى يبدأ العقل؟! وهل تتجرد العاطفة من المعقولية تماماً، أو يتجرد العقل من العاطفية تماماً؟! ثم كيف ينعكس ما نخلص إليه في الإجابة عن ذلك على مفهومنا للعقل وتقويمنا له؟!.

هذه الأسئلة تنقض التقابل بين العقل والعاطفة، وتفكك التراتب الذي يتبادل مع هذا التقابل الثنائي الإنتاج، فلا يبقى للعقل استقلالية وجود، ولا تعال أو جوهرية، في مقابل ما هو على الضد منه.

---

(1) انظر تحليله لدلالة «العقل» و«العقل العربي» والعلاقة بمفهوم «الثقافة» في صدر الجزء الأول من سلسلة نقد العقل العربي: تكوين العقل العربي، ط10، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009، ص ص 11 - 29.

وقد يبدو القول بالموضوعية وجهاً من وجوه الاستدلال على امتياز العقل وعلوّه في مقابل العاطفة، فالموضوعية تعني البراءة من أدنى درجات الانحياز والهوى والذاتية، أي البراءة من العاطفة بمختلف آثارها والخلوص إلى العقل وحده الذي تصفو به المعرفة وتُحايد وتَثْبُت وتستقيم الأحكام. ولكن الموضوعية بصفاتها تلك منتفية ما دمنا نتحدث عن الوعي الإنساني وتصوراته وأحكامه؛ فلا يوجد بشر بلا مخاوف ورغبات وحاجات، ولا يوجد بشر بلا وعي متحيِّز بشكل أو بآخر، وبلا فهم ومعرفة يتخالط فيها - قليلاً أو كثيراً - عقله وذاتيته. ولسنا نفقد الحياد والموضوعية بيننا نحن الأفراد، بسبب ما يتعلق بفرديتنا وحَسْب، من مشاعر وما يحكمها من ظروف وما يحدُّها من قدرات، بل نفقدها كذلك، بسبب انتماءاتنا وصفاتنا الاجتماعية والثقافية والفكرية والمنهجية، التي لا تكف عن الاختلاف ولا تبرأ منه.

هكذا لا تبقى العاطفة عملياً في قبالة العقل وعلى النقيض منه، ولا يصح أن نتصور العواطف بلا معقولية، مثلما لا يصح أن نتصور المعقولات بلا عواطف، وأي معقولية هذه التي نتصورها في علم شديد الدقة يُنتج القتل والدمار والعدوان؟! وأي عاطفية في خوف الأم على طفلها من عبوره بين السيارات المسرعة؟!

غدا العقل في الثقافة دلالة ميتافيزيقية مجردة، نحيل عليها القيمة الموصوفة به التي نتمدح بها ونمدح بها، ولكنها دلالة مفارقة ومتعالية، تحجب واقعاً عملياً لا ينفك عن الرغبة والهوى والذاتية، ولا يبرأ من الأوهام والتناقض والأضاليل.

3 - الكائن العاقل - الراغب والمطبوع

لم يعد الإنسان هو «الكائن العاقل» فالرغبة، عند اسبينوزا (- 1677م)، هي «عين ماهية الإنسان»[1] ونحن - فيما قال - «لا نسعى إلى شيء ولا نريده ولا نشتهيه ولا نرغب فيه لكوننا نعتقده خيراً، بل نحن، على العكس من ذلك، نعتبره خيراً لكوننا نسعى إليه ونريده ونشتهيه ونرغب فيه» (ص158). والدافع إلى الرغبة هو سعي الإنسان إلى المحافظة على استمرار وجوده، وهذا هو ما ينتج عن الرغبة بالضرورة - لدى اسبينوزا - الأعمال التي يتحتم على الإنسان القيام بها.

---

(1) اسبينوزا، الأخلاق، ترجمة: جلال الدين سعيد، ط1، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009م، ص158.

وإذا فهمنا أن اسبينوزا يدحض بهذا التفكيك لمفهوم العلاقة بين العقل والإنسان، الأطروحة التي تؤسس أفعال الإنسان وأفكاره على أساس أخلاقي وثقافي، فإنه - على عكس ما يبدو على عجَل - يؤسس بذلك لغاية أخلاقية؛ ذلك أن الفهم للحقيقة عن الإنسان يكشف عما يمارسه بأشكال تُخفِي غرائزيته وتوحشه ونفعيته ومخاوفه، وهكذا قال اسبينوزا فيما يحيله عليه الفيلسوف الكندي بيث لورد: «إذا قرأ المزيد من الناس الأخلاق (يعني كتابه الذي وصف فيه الإنسان بأنه كائن راغب) فسيزداد العقل والفضيلة بين الكائنات الإنسانية، وهو ما يؤدي إلى مجتمعات أكثر سلماً وتسامحاً»[1].

هذا المفهوم للإنسان الذي يؤخِّر عقله عن رغبته، أو بالأحرى يؤسِّسه عليها، مفارق للاستقلال والتوازي بين العقل والجسد، كما عند ديكارت، فهما هنا مزيج مندمج، وحُكم العقل ورغبة الجسد وأهواؤه غير متفاصلين. وبزوال هذا الانفصال بين العقل والجسد، بما يجعلهما حقيقة ذات مظهرين، يتضاءل الفرق بين العقل والإرادة التي تغدو مرادفاً للرغبة، فهما شيء واحد، وما يتخذه العقل من قرارات إنما هي قرارات محدَّدة من خلال رغباتنا؛ فعقولنا وأفكارنا - يقول لورد شارحاً - «لا تسبب حركة أجسادنا أو سلوكنا أو كلامنا... ولم تكن سمفونيات بيتهوفن ومآسي شكسبير وأهرامات مصر والإعلان العالمي لحقوق الإنسان نتيجة لأفكار أو عقول مفككة، لقد نتجتْ وجميع المنتجات البشرية الأخرى من خلال الوسائط البدنية»[2].

وقد اقترن الحديث عن العقل في التراث العقائدي الإسلامي، فيما اقترن، بمذهب الطبائع واقترن بمذهب الجبرية، وكلاهما ينفي عن الإنسان الحرية ونسبة الأفعال إليه. فالجاحظ (- 255هـ/ 869م) الذي تُنسَب إليه «الجاحظية» إحدى فرق المعتزلة، كان -فيما يذكر الشهرستاني - يرى أن أفعال الناس ناتجة عن طبائع تتحكم فيهم. والجبرية «لا تثبت للعبد فعلاً ولا قدرة على الفعل أصلا» والجبر لديها هو «إضافة الفعل إلى الرب تعالى»[3].

وهذا هو المدى الأقصى لتعليق العقل وحبس الإرادة الإنسانية، وهو مدى لا

---

(1) Beth Lord, Spinoza's Ethics, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010, pp. 2 – 3.

(2) Ibid., p. 87.

(3) الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق: عبد العزيز محمد الوكيل، القاهرة: مؤسسة الحلبي، 1968م، ج1، ص85. وانظر حديثه عن مذهب الجاحظية، ج1، ص75.

يختلف في النتيجة عن عداء الصوفية للعقل[1]. ولذلك كان الرد في التراث الإسلامي نفسه، على هذه الجبرية، كما كان الرد على كل مجافاة للعقل، يسائل الإنسان عن مسؤوليته، فلو لم يملك الإنسان عقلاً وقدرة على النظر والاختيار لما استقام تكليفه بالمعرفة ولفقَد مسؤوليته الأخلاقية والعملية. وحتى حين يستجيب الإنسان في سلوكه - لدى القول بالطبائع - للغريزة والطبع، كهروبه من حيوان مفترس، فإنَّ الاختيار لأفضل طريقة للهروب الذي يتفادى به الخطر دليل - فيما حاججهم الجبائي - على حضور العقل والاتصاف بالمسؤولية[2]. وقد كان ذكر القرآن الكريم للعقل والرهان عليه واستعماله المحاجة والنظر من أجل الإقناع، دليلا عند الفرق الإسلامية يجرد الجبرية والصوفية من أي صدقية أو تماسك في الرأي؛ فأي حاجة إلى ذلك ما دام فعل الإنسان وفكره خارج سلطته[3].

وعلى الرغم من الردود على الفكر الجبري القدري والطبائعي وانحساره مذهبياً منذ القديم، فإنَّ الغرائزية والقدرية شائعتان في الثقافة العربية الإسلامية، في مظاهر التواكل وغلبة التفسيرات الغيبية، والإيمان بالكرامات وانتظار الخوارق، وحسبان الكوارث الطبيعية نقمة على الآخرين وامتحاناً وابتلاءً على الذات... وإلى آخره. وهو شيوع يتداخل مع عداء ناشط للعقل في أكثر وجهات التصوف دروشة وتعلقاً بالأولياء وعبودية للأشياخ وهروباً من الواقع.

وعلى الرغم من أن جدل التراتب بين النقل والعقل، في التراث الإسلامي، يصف من بعض الوجهات، تجدُّد العقل باستمرار وعَرَضِيَّته وليس جوهريته التي قال بها الفلاسفة، وهو ما يَنْقُض استقلاله الميتافيزيقي وتعاليه، في - مثلا - قول ابن حزم (- 456هـ/ 1064م): «العقل مخلوق مُحدَث وهو قوة من قوى النفس، عَرَض محمول فيما أحدثه الله»[4]. وقول الشاطبي (- 790هـ/ 1388م): «العقل غير مستقل البتة ولا ينبني على غير أصل»[5]، على الرغم من ذلك الوصف، فقد كان القصد منه ضبط العقل بالنقل أي الوحي، وترتيبه عليه.

---

(1) انظر عن موقف الصوفية من العقل، ابن عربي، الفتوحات المكية، تحقيق: عثمان يحيى، ط2، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985، ج3، ص335.

(2) انظر، القاضي عبد الجبار، المغني، ج12، ص325.

(3) انظر، المصدر السابق، ج12، ص319.

(4) الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق: د. محمد إبراهيم نصر، د. عبد الرحمن عميرة، ط2، بيروت: دار الجيل، 1996م، ج2، ص371.

(5) الاعتصام، تعريف: محمد رشيد رضا، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، د.ت، ج1، ص47.

لكن الوحي في فهمه وتفسيره وتأوُّله، غدا مفعول العقل المرتهن إلى الرغبة، والمطوَّع بالإيديولوجيا، والخاضع للقوة الاجتماعية، والمحدود بحدود الوعي المأسور إلى ثقافته وبشريته، فكانت معركة الخلاف العقدي والفقهي والسياسي في التراث الإسلامي ومازالت، معركة لم تبرأ - لدى أكثر الوجهات المختلفة - من العدوان والعنف والاضطهاد ضد المختلف، باسم «الحقيقة الدينية» وطلباً للإجماع عليها.

4 - العقل والحرية

من المستحيل - إذن - تصوُّر الإنسان عقلاً خالصاً، مجرداً عن الرغبات، وهي الرغبات التي غدت قرينة الوعي بالذات، فكل وعي بـ«ذات» هو وعي برغبة؛ لأنَّ الذات لا تنفك في تصور علاقتها بالرغبة عن علاقتها بالعوائق التي تحجزها عنها أو تقصر بها عن بلوغها. ومن المستحيل كذلك تصور الإنسان من وجهة ذاتيته، مستقلاً عن العلاقات التي يغدو بها ذاتاً. وقد برزت، في ثورات الفكر النظرية حديثاً، الوجهة إلى نقض سيادة الذات من منظور التاريخ أو الإيديولوجيا أو اللاوعي أو اللغة أو الثقافة أو البنية... وإلى آخره.

وهذا هو ما شرع الباب للوعي بالحاجة إلى تحرير الذات من تلك الحتميات المسلَّطة على وعيه بأكثر من وجه، لا بالنفي المرتجل لتلك الحتميات بالكلية، على الرغم مما يعتور التصور لها من مبالغة في تجريد الإنسان من حريته، ولكن بعقلنتها، أي بالفهم لها فهماً يصنع وعياً جديدا بالذات، لا يركِّز على أنانية الذات وأحاديتها وجوهريتها، بل على وجودها المحكوم بسياقات وأنساق متعددة، والمتعلق بآخرية لا تنحصر في الآخر المغاير، بل تشتمل على آخرية الذات نفسها وتصدِّعها، وهذا هو فكر الاختلاف.

العقل، إذن، هو فعل تصوُّر لـ«الحتمية» وفعلها بقدر ما هو تصوُّر للحرية وفعلها كذلك، وحين تبدو علاقته بالحتمية في إدراك ما يأسر الإنسان بوصفه فرداً وبوصفه مجتمعاً على مستوى التصورات وعلى مستوى الأفعال، فإنَّ علاقته بالحرية تبدو في ذلك الإدراك للحتمية تحديداً، إذ لا يمكن أن يصنع الإدراك للحتمية إلا وعي الحرية، ولكن العقل لا يقف على ذلك فهو حين يتصور الحتمية ويُنتج الفهم لها ليحدَّها ويحرِّر من تسلطها، يتحول هو إلى فعل جبري واضطراري قاهر بما ينتج، وسجن الإنسان

ثقافياً وإيديولوجياً وسلوكياً هو مجلى ذلك وعلامته، وإذْ يتصور العقل الحرية بوصفها قيمة إنسانية لا تنفك عن المقاومة للاضطرار والضرورة، فإنه يفعلها بل لا نستطيع تعقل وجوده والشعور به من دون تصوره حُراً وساعياً إلى التحرر.

يتبادل العقل مع الحرية الدلالة من أكثر من وجه، فهو دلالة عليها بقدر ما هي دلالة عليه، وذلك في المقابل من تبادله الدلالة مع القيد والعقال والسجن. إننا ننظر إلى العقل من حيث هو دلالة على العلم والإدراك للحقائق وعقلنة الظواهر والمظاهر، فنقف في ذلك على دلالته على التحرير من الخرافة والجهل والفوضى والخوف والاستبداد. الصلة بين العقل والعلم، هي الصلة نفسها بين فهم الإنسان للطبيعة وتحرره من ثَمَّ من قيودها واقتداره على التحكم فيها. وهي الصلة نفسها بين فهمه لذاته وللآخر وللعالم الذي يعيش فيه، وتحرره من التسيب والفوضى من جهة ومن الاضطهاد أو الاحتراب من جهة أخرى. وننظر إلى العقل بوصفه دلالة على الأخلاق القويمة والرُّشد الإنساني، فنجد في ذلك دلالته - أيضاً - على الحرية. فلا أخلاق من غير حرية؛ لأنَّ الأخلاق مع الإلزام والجبر تفتقد المسؤولية، وهذا مطابق للنفي للعقل من غير أخلاق؛ لأنَّ العقل بلا أخلاق آلة مجردة عن الغائية، مجردة عن الإنسانية.

II ـ صيرورة الفكر الفلسفي:
أفكار سجينة وأفكار محرِّرة

1 ـ بين الحقيقة الغائبة والحقيقة الصورية

كان أفلاطون في فلسفته التي فتحت في لحظتها أسئلة فكر جديد عن الحقيقة والخير والمُثُل، سجناً للفكر الإنساني، يشبه تماماً الكهف الذي شبَّه به أفلاطون نفسه عالم الواقع والإدراك للحقيقة. فالأشخاص الذين فُرِض عليهم في هذا الكهف منذ ولادتهم ألا يلتفتوا إلى فتحة الكهف باتجاه النور من خلفهم، لا يرون إلا ظلال الأشياء أمامهم[1]. وهذه لدى أفلاطون حالة أغلب البشر التي يدافعون عنها باستماتة؛ لأنَّهم يعتقدون أنها الحقيقة والواقع. أما هو فإنَّ الحقائق والفضائل لديه في عالم المُثُل، وهو عالم الثبات والأزلية الذي يريد للعقل أن يحتذيه في نظره للواقع المتغير.

ولهذا استدل شرّاح أفلاطون ودارسوه بذلك على رغبته في إيقاف التغير، وحَمْلته على الحركة والصيرورة. فإذا كان الدافع وراء فلسفة أفلاطون هو - بحسب كارل بوبر - شعوره بأن المجتمع وكل شيء في سيال وتغير، فإنَّ كل تغير اجتماعي يكون فساداً وانحلالاً وتفسخاً. وتحطيم قانون الانحلال هذا ممكن لديه بواسطة الإرادة الأخلاقية للإنسان المُدَعَّمة بقوة العقل الإنساني، ويكون ذلك في المجال السياسي عن طريق تعطيل كل تغير سياسي، وكانت الدولة الخيالية التي يؤسسها في «الجمهورية» مثال ذلك التعطيل؛ لأنَّها لا تتفسَّخ، ولا تتغيَّر[2].

هكذا بات الفكر الأفلاطوني وفروعه ومشتقاته الأصولية والرومانسية والطوباوية سجناً للواقع بمعان متقاطعة ومتوازية.

---

(1) وردت أمثولة الكهف عند أفلاطون في كتابه «الجمهورية»، انظر، جمهورية أفلاطون، ترجمة ودراسة: فؤاد زكريا، الإسكندرية: دار الوفاء، 2004، ص ص 403 - 406.

(2) انظر، كارل بوبر، المجتمع المفتوح وأعداؤه، ترجمة: السيد نفادي، بيروت: دار التنوير، 2014، ص ص46 - 47.

ونعلم من تطور الفلسفة المثالية إلى هيجل الذي فسَّر العالم مثل أفلاطون بنسق مثالي لكنه، خلافاً لأفلاطون، نسق بكليات غير حسية، أن أفلاطون لم يفسِّر علة وجود مثال Idea لكل شيء أو علاقة في الواقع، لماذا وكيف يؤدي السرير في عالم المُثل إلى وجود السرر في عالم الواقع؟ فبقيت المُثل - حسبما تصور - من غير ضرورة معقولة توجب صدور الواقع عنها.

وإذا كان أرسطو قد نجا من فكرة أستاذه أفلاطون عن عالم المُثل، وخرج من سجنها إلى عالم الواقع، فإنَّ المنطق الصوري الذي عرفه العالم منسوباً إليه، آلةً للعلم وأداة للمعرفة الصحيحة، طوال العصور الوسطى، أخذ يتكشَّف في صورة سجن أعاق الفكر وأعقم المعرفة الإنسانية.

2 - في نقد المنطق الصوري

حضر نقد المنطق الأرسطي في الثقافة العربية، وفق أهداف مختلفة، بعضها لتأكيد الغيبيات وخوارق العقل والطبيعة، وبعضها لتأكيد الواقعي أو انفتاح العقل والتخطي إلى ما وراء الحضور. نتذكر مثلاً - في القديم - نقد عالم النحو أبي سعيد السيرافي للمنطق، في مناظرته الشهيرة مع متى بن يونس، وذلك في وجهة النفي لكونيته وتأكيد التصاقه بالبناء النحوي للغة اليونانية، احتجاجاً بذلك لقيمة النحو العربي، في تصحيح الفهم وتقويم الاستدلال[1]. ولابن تيمية كتاب «نقض المنطق» الذي يندرج رفض المنطق الأرسطي ضمنه في وجهة الحماية للعقيدة الدينية السلفية، عقيدة النقل والاتباع التي تؤخر قيمة العقل وفاعليته. وهو يستعمل في كتابه المنطق الأرسطي لنقض المنطق الأرسطي، وهذا ضرب من المغالطة بإثبات ما يقصد نفيه.

وحديثاً نجد نقد المنطق الأرسطي، في الثقافة العربية، لدى - مثلاً - علي الوردي(- 1995م)، حين رأى أن بإمكان هذا المنهج أن يبرّر كل شيء، وأن ينطلق من أي مقدمة ليصل إلى نتيجتين متناقضتين، وبالعكس، وكانت سيادته على الفكر في الثقافة العربية سبباً - فيما رأى - لأدوائها التي قادت إلى الصراع والاستبداد والتعالي عن الواقع وإلى ازدواج الشخصية... وإلى آخره[2].

---

(1) انظر المناظرة، لدى أبي حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، الليلة الثالثة.
(2) انظر، علي الوردي، منطق ابن خلدون، ط2، بيروت: دار كوفان، 1994م، ص ص 27 - 60. وأسطورة الأدب الرفيع، ط2، قم: منشورات سعيد بن جبير، 2005م، ص56.

ونجد نقد المنطق الأرسطي، بأكثر تجليات نقده حداثةً في الثقافة العربية، لدى علي حرب. فقد كان نقده للمنطق الأرسطي في مسعى يتجاوز منطق الهوية والمطابقة - مرتكز المنطق الصوري الذي يحيل على التطابق بين الذهني والعيني - ويمضي ليتحرر من لغة الكليات والمتعاليات السابقة على التجربة أو العارية من كل أثر للحس والمعايشة في هذا المنطق؛ فنحن فيما يقول: «ما إن نحاول دَرْكَ الماهية أو تعيين الهوية، حتى نخرج من الشيء إلى غيره، إذ لا معرفة، أي لا معنى ولا مفهوم، من غير إيجاد نسبة بين شيء وآخر... وهذا ما يحدث عند تصور ماهية الإنسان: إحالته إلى أشياء أخرى كالمنطق أو الفكر أو العلم أو الصناعة أو التقنية»[1].

ويتضمن نقد علي حرب للمنطق الصوري، الخلوص إلى منطق لا يهتم بقوانين الفكر ومعايير الصدق، والكلام المجرد، وإنما بالفكر بوصفه ممارسة عبر النص، تُحْوِج إلى قراءة تفكيكية للغة لا تتوقف عن الصرف والتحويل والتوليد. وهو ما يسميه «المنطق التحويلي» منطق «للتحرر من سجن المطابقة وأحادية الصدق وديكتاتورية الكلية والضرورة، وذلك بالتعامل مع الحقيقة لا كمماهاة مع الواقع أو تملك له، بل بوصفها لعبة الخلق والتشكيل» (ص41). إن هناك دوماً تراكمات من المفاهيم وتشابكات من العلاقات حول الأشياء؛ ولذلك فالمنطق التحويلي - وفي أحيان يردف صفة التحويلي بالعلائقي - يتيح - وفق وصفه - فهم المتعارضات التي يتأزم بها حديثاً العالم العربي منذ عصر النهضة: التراث والحداثة، الدين والعلمانية، الليبرالية والاشتراكية، الخصوصية والعولمة (ص ص6 - 7).

ولا تقتصر وجهة علي حرب إلى ذلك على نقد منطق أرسطو الذي يَؤُول بالبرهان إلى الحدس؛ لأنَّه يبرهن - فيما يصفه - على أشياء بأشياء لا يمكن البرهنة عليها، بل تتخطاه إلى كل نسق صوري يبحث عن التماسك والإحكام، من أرسطو إلى هيجل والمثالية الحديثة (ص ص29 - 61). وذلك هو المنطق التفكيكي لدى دريدا، في وصفه التمركز المنطقي بالتناقض، والعجز عن التماسك، وتوجيهه الفعل النقدي نحو تقويضه، للكشف عما وراءه من محدودية الإيديولوجيا، وقهر الاختلاف.

3 - المركب الكانتي

أظهر النقد الذي تعرض له منطق أرسطو الصوري، في الفلسفة الغربية منذ القرن

(1) علي حرب، الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي، ط1، بيروت: المركز الثقافي العربي، 1998م، ص 34.

السابع عشر، ما ينطوي عليه من صفة السجن الذي يقيِّد الفكر؛ فنتائجه متضمنة في المقدمات، ومن ثم فهي تحصيل حاصل، وليست نتائج جديدة. وثار عليه من هذه الوجهة فرنسيس بيكون وجاليليو وهيوم وجون ستيوارت مل، مستبدلين به المنهج التجريبي والمنطق الاستقرائي[1]. وهو استبدال خرج من تعالي العقل إلى وقائع متوهمة في الفلسفة التجريبية لإمكانية خلوص الحس والتجربة واستقلالهما عن العقل.

ولذلك كان نقد كانت (- 1804م) للعقل المحض، نقداً لسجن المعرفة في المنطق الأرسطي فهو لديه خال من المضمون؛ لأنَّه يهتم بشكل الفكر لا بمضمونه، ويعتمد على تمثُّلات قبلية جاهزة لا تستطيع الذات العارفة التفكير فيها، ومن ثم لا يمكن الاعتماد عليه في المعرفة بالأشياء ولا في تصور مضبوط للمعرفة. وكان نقداً لسجن المعرفة في كوجيتو ديكارت الذي رأى أن العقل قادر على إنتاج الأفكار والمعارف انطلاقاً من مبادئه الذاتية، ودونما حاجة إلى أي مصدر خارجي. ونقداً لسجن المعرفة في الفلسفة المادية التجريبية؛ لأنَّها فَصَلَتْ بين المعرفة والوجود، الذات والموضوع، فافترضت أن الموضوع أو المادة شيء مطلق، له وجود بمعزل عن الذات العارفة، ورأت في العقل صفحة بيضاء والتجربة هي التي تخط عليها الأفكار والمعارف، وبذلك سجنت العقل في حدود التجربة، فكل ما يوجد فيه من معارف فهي مكتسبة تأتيه من التجربة الخارجية.

وهذا ما أدى بكانت - فيما نعرف - إلى إنتاج نظرية في المعرفة تنظر من زاوية التركيب بين العقل والتجربة؛ فالعقل وحده غير قادر على إنتاج المعرفة كما توهَّم ديكارت، ومثل ذلك منطق أرسطو، و«التجربة» وحدها غير كافية لإنتاج المعرفة، كما توهَّمت الفلسفة التجريبية لدى بيكون ولوك وهيوم وأتباعهم. غير أن الجوهري إلى ذلك، لدى كانت، هو فاعلية العقل وإنتاجيته للمعرفة، التي انبنت على محورية الذات لديه في مقابل الموضوع، فالأشياء والوقائع التي هي موضوع المعرفة لا تبني بذاتها معرفة عنها ولا تنتج خبرة بها، وما ينظِّم ويبني الموضوع في الخبرة به والمعرفة له، إنما يكمن في الذات العارفة له، وهذا هو ما صنع تعالي الذات لديه أي احتواءها على مقولات وصور عقلية ترسندتالية سابقة للخبرة ومستقلة عنها[2].

---

(1) انظر، Marco Sgarbi, The Aristotelian Tradition and the Rise of British Empiricism Logic and Epistemology in the British Isles (1570–1689), University of Edinburgh, 2013.

(2) انظر عن تركُّب الواقع مع المقولات القبلية, إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، بيروت: مركز الإنماء القومي، 1988م، ص ص 50 - 52.

هكذا دحَضَ كانت المنظور العقلي في نفيه للتجربة وللواقع، والمنظور التجريبي في نفيه لدور العقل، وخلُص إلى مركب الذات والموضوع، أو العقل والتجربة. فالعقل لا يعكس العالم الخارجي كما هو، بل بإضفاء الصورة التي نعقله بها من مقولاته القبلية الترانسندنتالية، وهي مقولات افترض أنها فطرية يتساوى فيها البشر سابقة للخبرة ومستقلة، مثل صور المكان والزمان والسببية والوجود والوحدة والكثرة والإثبات والنفي... إلخ.

هذه الذات المتعالية، التي تصنع بتركيبها مع الواقع لدى كانت المنظور التحليلي للمعرفة البشرية فيما يمكن أن تبلغه من صحة وما تقع فيه من أوهام، ويغدو العقلي هو الواقعي، والواقعي هو العقلي، بحسب مقولة هيجل -التي سبق ذكرها - والتي تعبِّر عما بلغته المثالية الألمانية من مركزة للعقل logocentrism، هي ما أنتج سجن العرق والأصل والمركزية الأوروبية وسجن المعنى، فيما كشفت عنه - فيما بعد - تفكيكية جاك دريدا (- 2004م) حين لمحت، في ذلك، حضور الذات الدائم، ودلالة اللوغوس logos - أساس ذلك التمركز - على الأصل، بما يحجب الخصوصية التي يطرحها دريدا لمفهوم الكتابة، التي تعود إلى غياب المؤلف، أي فقدان سلطة الأصل أو الأب، ونكران قيام المعنى خارج اللغة.

4 - السجن المادي والسجن الإيديولوجي

كانت إحالة التاريخ والوقائع المادية إلى جدل الفكر بالمنطق الهيجلي الذي يُستنبط من تناقضه الثنائي صيرورة الواقع كما تُستنبط النتيجة المنطقية من مقدمتها - كانت موضوع النقض والقلب من الوجهة الماركسية؛ حين أصبح جدل الواقع المادي أي الممارسة هو ما يصنع الفكر، وكان الجدل الهيجلي يقف على رأسه - في مقولة ماركس الشهيرة - «فجعلنا الرأس إلى أعلى، أو بتعبير أدق، أقمناه على قدميه»[1].

وعلى الرغم من تحول الوجهة الماركسية - فيما سنرى - إلى سجن للوعي الإنساني في الواقع المادي، في مقابل المثالية، وهو وجه لا ينفصل - أيضاً - عن نتائج مركزية العقل وسجن الحضور بمنظور دريدا، فقد كان لها فضل في تكشُّف سجن الإيديولوجيا، من حيث هي منتوج العقل من الفكر المشوِّه للواقع والموهِم به، إنها - في وصف بول

---

(1) وردت مقولته هذه في مقدمة الطبعة الثانية، من الجزء الأول من رأس المال (1872م)، انظر، إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل، بيروت: دار التنوير، ط3، 2007م، ص300.

ريكور لمفهوم ماركس لها - تؤدي وظيفة الإنتاج لصورة مقلوبة عن الواقع، وبذلك وضعها ماركس في تضاد مع الواقع بوصفه ممارسة، ومن ثم في تضاد مع العلم.

وباتت الإيديولوجيا من هذه الوجهة الماركسية، تشمل - فيما تشمل - النظام الليبرالي الرأسمالي، والمثالية الألمانية، وعلمي الاجتماع والنفس في صيغتيهما الوضعية أو السابقة على العلمية، وكل الادعاءات والشكاوى من الماركسية[1]. لكن من دون أن تشمل الفكر الماركسي نفسه الذي يقوم بدور الوصف هنا؛ فالإيديولوجيا إذ تعبِّر من وجهته عن تحيز لمصلحة طبقية أو فئوية، فإنَّ البروليتاريا تتصف بالشمولية «لأنها لا تملك شيئاً، ولأنها لا تملك شيئاً فإنها كل شيء» (ص87). وهكذا تصبح ممثلة لمصالح المجتمع كله، لا لمصلحة خاصة، كما هو حال غيرها من الطبقات، وبالإغفال لمنظور المصلحة من وجهة الفرد، مجرداً عن الموقع الطبقي والفئوي، وتمثيل هذه المصلحة من وجهة الفرد، للكل، قد يبدو هو الأحرى بالجدل حولها، من الجدل عند ماركس حول المجتمع المجرد.

وقد عقد بول ريكور بين الإيديولوجيا واليوتوبيا، علاقة تشابه، في تعلقهما معا بمشكلة السلطة، وفجوة المصداقية فيها (كل نظام سلطة يحتوي على فجوة مصداقية تجاه أتباعه): الإيديولوجيا تميل إلى التغطية على فجوة المصداقية وإضفاء الشرعية على نظام السلطة، وتتحول من وظيفتها الإدماجية للمجتمع إلى التشويهية، واليوتوبيا - على العكس - تميط اللثام عن فجوة المصداقية في شرعية السلطة، وبذلك تتصف وظيفتها بالصفة التشويهية نفسها، فكانت الإيديولوجيا خداعاً واليوتوبيا هروباً (75 - 76). وبذلك باتا معا ضد الواقع بوصفه ممارسة، وضد العلم بالمعنى الحر لمعنى العلم وليس المقيد بالمادية الجدلية، المعنى الماركسي للعلم. وهذه مواصفات تصنع من كل منهما سجناً فكرياً للواقع البشري وللعقل.

كانت الدعاية للماركسية من الوجهة الفكرية، في العالم وفي عالمنا العربي وما يشبهه من العالم النامي على وجه الخصوص، موجَّهة إلى خاصية الانعتاق من قيد المصلحة المحدودة طبقياً وفئوياً، فبدت من الوجهة المعرفية الاجتماعية فردوس الحرية والعدالة، ومجلى الحقيقة والصواب. وأخذت بذلك صفة أحادية شمولية، تفرض منظورها على الفكر وعلى الواقع على حد سواء، أو تتشوق إلى فرضه. وكان

---

(1) بول ريكور، محاضرات في الإيديولوجيا واليوتوبيا، ترجمة: فلاح رحيم، بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2017، ص ص59 - 63.

من يرى في ذلك سجنا للمعرفة وللمجتمع، يُنبَذ بما يقدح في علميته وفي اجتماعيته، ويُسجَن في الوصف له بالارتهان إلى مصلحته الطبقية والفئوية والفردية، وبرجعيته الفكرية. فالنسق الباعث على نقد الماركسية من وجهة المصلحة والداعي إليها كذلك من وجهة المصلحة، يتبادلان التمركز في قيد المصلحة وفي منظورها، نبذاً وازدراء من وجهة كل منهما للآخر.

5 ـ سجن الحداثة: طغيان الأداتية وإخلاف وعد الحرية

«العقل الأداتي» لدى هيدجر (– 1976م) وأدورنو (– 1969م) وهوركهايمر (– 1973م) وهابرماس (1929 –)، و«إنسان البعد الواحد» لدى ماركيوز (– 1979م)، مثالان على منظور لوصف سجن الإنسان الحديث، فيما آلت إليه فلسفة التنوير، وما انتهى إليه الفهم لكانت وهيجل وماركس، من وجهة تجمع أولئك وأمثالهم في دائرة فكر ما بعد الماركسية، وما بعد الحداثة.

إن تحول العقل إلى أداتية، تربط الإنسان مع العالم، قائمة على القصد إلى السيطرة، هي مجلى الحروب الحديثة، والاستعمار، وأشكال التعنصر والفاشية التي كانت النازية أحد أسوأ أمثلتها في تاريخ العالم. ومجلى الفهم للماركسية الذي أحالها إلى قفص اجتماعي بقدر ما أحالها إلى عقيدة دوغمائية أداتية. ومجلى المجتمعات الصناعية المتقدمة التي حولت الإنسان إلى أداة وأحالت المجتمعات الغربية، في صورة الإنسان ذي البعد الواحد كما رسمها ماركيوز، إلى عالم كلي استبدادي يدمج كل القوى الاجتماعية ويعيش بلا معارضة أو تناقض يفتح الأمل على غايات إنسانية وتغير اجتماعي[1].

ولم تكن التكنولوجيا الحديثة التي لا ينكر أحد فضلها في تسهيل الحياة الإنسانية وتجويدها والإسهام في تحريرها، لم تكن في ضوء هذا العقل أدوات، بل غدت ذاتها، فيما رأى هيدجر، عقلاً تكنولوجيا طاغياً، فهي بنية العقل الحسابي الأداتي الذي يسيطر على العلوم الحديثة وعلى الطبيعة، ولا يحيل الأشياء إلى أدوات بل يحيل الإنسان نفسه إلى أدوات، وتنتهي التكنولوجيا بذلك إلى وجه من وجوه سيطرة الميتافيزيقيا على الوجود الإنساني، تُضاعِف من حجب الوجود وتهمل سؤاله[2].

---

(1) انظر، هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة: جورج طرابيشي، ط3، بيروت: دار الآداب، 1988م، ص ص 25 – 34.

(2) هيدجر، التقنية، الحقيقة، الوجود، ترجمة: محمد سبيلا، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1995، ص ص 40 – 45.

هكذا يتجلى «العقل الأداتي» وبالقدر نفسه «الإنسان ذو البعد الواحد» ضداً للعقل الغائي والمجتمع التواصلي والمجتمع المفتوح، أي ضدا للمعاني والقيم الإنسانية التي تحقق له الحرية والعدالة والكرامة وتعالج اغترابه وتشيؤه. فهو عقل محتجز في سؤال الوسيلة لتحقيق السيطرة والقوة، بمعزل عن أي اعتبار للغاية الإنسانية والأخلاقية. وواضح أن نتيجة هذا العقل الأداتي من حيث انطباق السجن عليه لا تميِّز بين من تقع السيطرة والاستعمال عليه من بني الإنسان والطبيعة ومن يفعلهما، فكلاهما واقع في قفص السيطرة؛ لأنَّه يعزلهما معاً عن الكل الإنساني وعن الطبيعة ويحاصرهما معاً بالأداتية.

6 ـ العقل التفاعلي والخلاص من سجن الأحادية

هذا السجن الأداتي والأحادي، هو ما يتكشف لدى هابرماس الذي يجمع في تحليله لسجن الأنا المتعالي لدى كانت، ولسجن الواقع المادي أي الممارسة لدى ماركس، مستنتجاً في لحظة أولى وجهاً إيجابياً لدى ماركس هو تقديم حل لمشكلة الأنا المتعالي (التركيبة) عند كانت، فالنوع البشري الملموس هو حامل التركيبة، والعمل - وليس الأنا المتعالي - هو ما ينتج التركيبة، أي ينتج الأحوال الواقعية الممكنة للحياة الاجتماعية، والشروط المتعالية للواقع، الوجود والمعرفة، وبذلك أضفى ماركس صفة تاريخية على المتعالي بربط التاريخي بالقوى المنتجة. لكن هذ الوجه الإيجابي لماركس عند هابرماس لا يلبث أن يتكشف لديه عن وجه سلبي، فيحل الاقتصاد محل المنطق المتعالي عند كانت وكذلك عند هيجل، فإذا لم تعد التركيبة فعالية للفكر، فهي فعالية إنتاج مادي، إنتاج نفعي وذرائعي، وهنا الأداتية وإنسان البعد الواحد بتعبير ماركيوز.

أما ما يتصوره هابرماس من فكر يصحح هذه الأحادية والأداتية، ويرينا واقعاً منعتقاً من سجنهما، فهو المجتمع التفاعلي ولازمُه العقل التواصلي. إن العمل، قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج، يوجدان - ولابد - داخل نظام مؤسساتي، ولا تستقل مكونات العمل المادية في أي نظام مؤسساتي عن بنية التفاعل الرمزي والتقليد الثقافي، وعن القوانين والعقود وغيرها من الشروط والمواضعات؛ ذلك أن أي مجتمع لا يستطيع أن يعمل دون أن تدخل في عمله تقاليده ورمزياته وتأويله للعالم وقوانينه، فهي الأساس الذي يمكن من خلاله فهم السلطة فيه والإيديولوجيا[1]. لم يعد العمل هكذا مجرد

---

(1) انظر، يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، ترجمة: حسن صقر، كولونيا - ألمانيا: دار الجمل، 2001م، ص ص 33 - 55.

فعل ذرائعي، فهو هذا وزيادة، والنتيجة أن التمييز بين البنيتين الفوقية والتحتية وتقديم التحتية على الفوقية، وفق المنظور الماركسي، مخالف للواقع، فالبنية التحتية وهي العمل والممارسة تشتمل على الفوقية، والمجتمع لا يعمل ثم ينتج إيديولوجيته، أي أفكاره عن الممارسة، فالممارسة نفسها تنطوي على الإيديولوجيا، وتتكون منها.

وبذلك يرينا هابرماس من وجهة نظره، كيف يكون الفكر سجيناً، وهو سجن ينتج عنه سجن الواقع الاجتماعي نفسه. ونتذكر أن وصف «القفص الحديدي» وغيره من مشتقات ومرادفات معنى السجن، لم تغب في وصف المجتمع السوفييتي، بعد أن استعجل البلاشفة في ثورتهم - بادعائهم الانتماء إلى الفكر الماركسي - التطور التاريخي الذي وعدت به الأصولية الماركسية طبقة البروليتاريا. والمهم فيما رأينا لدى هابرماس، هو دلالته على الحاجة الإنسانية إلى ما هو أكثر من الفعل الذرائعي، لإنجاز شرط الحرية والإنسانية؛ فالواقع ليس مجرداً في العمل والفعل الذرائعي، إنه ذلك محكوماً بالمبادئ والمثل والأخلاقيات والرمزيات، ومؤوَّلاً بها.

الإدراك، وليس السلطة فحسب، هو مسعى العلاقة بين الذوات، فيما ينتهي هابرماس. هكذا ينبغي أن يكف النظر عن الرؤية المحدودة في الصراع الاجتماعي وصولاً إلى الغلبة والقمع والسلطة، من طبقة أو فئة على أخرى، أو في أي صراع بين الذوات، فالمشكلة ليست في إحراز غلبة والفوز بسلطة، بل في بلوغ اتفاق يجمع ما هو أوسع بينهم من الخلاف والشقاق، وذلك هو حالة التحقيق للإدراك. إن الصراع الطبقي والعنصري ومشتقاتهما - بحسب هابرماس - مشكلة إدراك بين أفراد المجتمع، وذلك هو منبع نظريته إلى العقل التفاعلي، والعلاقات الحوارية، وإشكالات التواصل. وهي في المؤدى الأفق الأوسع للوعي بالحرية بقدر الوعي بسجون الفكر البشري وسجون تاريخه؛ لأنّها سجون تعوق عما يخلق من الإدراك حالة اتصال وحوار وتفاعل.

4 - الحقيقة وتصحيح الأوهام والبداهات

لم تكن أوهام العقل الإنساني التي وصفها فرانسيس بيكون (- 1626م) في كتابه «الأورجانون الجديد»، سوى سجون متضاعفة تحجز الوعي الإنساني، وتضلل إنتاجه للمعرفة، وتقيِّد حركته. وأولها «أوهام القبيلة» وهي الأوهام الطبيعية في البشر كلهم، وتتعلق بتحيزاتهم، وانطباعاتهم، وبداهاتهم، وعجز حواسهم. والثانية: «أوهام الكهف» وتأتي من الطبيعة الخاصة بكل فرد وثقافته وظروفه. والثالثة «أوهام السوق» وهي

ناشئة عن خطأ التفاهم باللغة. والرابعة: «أوهام المسرح» وتنتج عن القناعة والتمسك بنظريات وقواعد سابقة مغلوطة، ومعتقدات خرافية[1].

أما سجن الفكر لدى جاستون باشلار (- 1962م) فنراه لديه في لحظة وصول الفكر إلى «الحقيقة» الذي لا يحدث بالتطلع إلى الأمام، وإنما بالنظر إلى الخلف، محاسبةً للنفس ومراجعة لها. إن لحظة انعتاق الحقيقة هذه، والارتحال إلى فكر جديد، هي لدى باشلار ناتج التصحيح لخطأ، وأن ينتُج الفكر عن تصحيح أخطاء يعني أنه -دائماً - لا يبدأ من الصفر، ولا يبني في فراغ، ومن هنا قال باشلار: «إن تفكيري التدريجي تقدُّم فرضي، وإذا نجحت الفرضية، صرتُ فكرياً ما لم أكن... أليست كل فكرة جديدة تعيد إحداث ماض فيّ، بفعل كون الفكرة الجديدة، تلقائياً، حُكماً على ماض؟»[2]. وهذا منظور نرى عبره سجن البداهات والمسلمات والقناعات والموازين، في لحظة تحولها في منظور الفكر الجديد إلى أخطاء، وكيف كانت حجاباً يحجز النظر، ويقيد البصيرة، ويحول دون تجدد المعرفة وتطورها.

8 - سجن المعنى

تكشَّفت الفلسفة الغربية عن سجن من سجون الفكر وأقفاص النظر، هو السجن الذي يمثله، من وجهة نظر التفكيكية وما بعد البنيوية، الفكر الإنساني بكل أنظمته وتجلياته منذ أفلاطون وحتى هوسرل. وقد غدا الفكر الإنساني كله من هذه الوجهة سجناً؛ لأنَّ كل الأنظمة الفكرية فيه مجتمعةٌ على هيمنة المدلول في اللغة وشفافيتها والحضور التام لمقاصدنا من التعبير وثبات المعنى، وذلك عبر التصور المهيمن عن وجود المعنى مستقلاً عن اللغة التي يوصل بها سواء كانت اللغة بالمعنى اللساني أو بالمعنى السيميولوجي. وهو التصور الذي تجتمع لدى جاك دريدا مصطلحاته الأكثر تداولاً في تبادل الدلالة بينها وبينه: ميتافيزيقيا الحضور Metaphysics of Presence ومركزية العقل Logocentrisme ومركزية الصوت Phonocentrisme.

هذا السجن الفكري هو ما أنتج سجون الواقع الإنساني في أشكال من التمركزات

---

(1) فرنسيس بيكون، الأورجانون الجديد، ترجمة: د. عادل مصطفى، القاهرة: رؤية، 2013م، ص ص 28 - 31.

(2) غاستون باشلار، العقلانية التطبيقية، ترجمة: د. بسام الهاشم، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1999م، ص131.

والعنصريات والانغلاق القومي ومعاداة الآخر والاستبداد السياسي والتغول الذكوري والعقلية الكولونيالية والارتهان إلى العنف.

وكان في برهنة التفكيكية على مجازية اللغة واحتوائها لفهمنا ورؤيتنا وكينونتنا ومن ثم تعدُّد زوايا النظر والمعنى، منعطف لتنامي وجهات نقدية فكرية وثقافية متنوعة باتجاه تحرير للرؤية إلى الخطابات يمكِّنها من الكشف عن الإيديولوجيات والتحيُّزات وأشكال التسلط التي لا يبرأ منها خطاب بشري. وهو المنظور الذي أفسح لمفاهيم الاختلاف والتعدد التي يكاد يستعملها الجميع، في أيامنا هذه، في محاجة الاستبداد والتسلط، كلٌ من وجهته، لكن –غالباً – من دون أن يرى استبداده هو، أو يرى اختلافه عن غيره ويطالب به، من دون أن يرى اختلافه في ذاته وتعدد أحاديته.

***

رأينا –إذن – أن الفكر الفلسفي، ينتقل من منظومة فكرية للمعرفة والوعي إلى أخرى، وأنه يمارس في هذه المنظومة أو تلك اعتقال الواقع أو تحريره، فلا يبقى من الواقع خارج الفكر المتعقِّل له والواعي به باقية. هكذا لم يعد الواقع حين يشار إليه، يعني الواقع الطبيعي وإنما ما يصنعه الإنسان، من تسميات وتصورات وعلاقات وعادات وأنظمة وأبنية وأدوات... إلخ. ورأينا من نتيجة ذلك، كيف تختلف منظومات الفكر، ومن ثم الثقافة، فيختلف الواقع الذي ليس شيئاً سواها. والنتيجة أن الواقع، فيما يمارسه الإنسان –مجتمعاً وفرداً – سواء حين يتشابه مع غيره أو يختلف عنه، ليس سوى ثقافته. وكما يكون الفكر والثقافة سجوناً، تكون الحرية فكراً وثقافة.

III ـ المصلحة والمبدأ

1 ـ من رآك أيها الضمير

كلما اشتدت حاجة بني الإنسان إلى ما يمنع توحشهم، ونهش بعضهم بعضاً، وسفك دمائهم بأيديهم، والتمادي في سحق الضعفاء منهم وقهرهم، اتسعت دائرة السؤال عن «الضمير الإنساني»: مصدر المعاتبة والتأنيب والشعور بالندم والعار، من ذات الإنسان لذاته، حين يَنْتَهِك حقَّ غيره، أو يَقْتَرِف ما يسيء. وإذا كان السؤال عن الضمير الإنساني أمام التوحش والنذالة والخداع والتَجبُّر الذي لم يتوقف طوال فترات التاريخ، سؤالاً عن فقدانه والحاجة إليه، فإنه أيضاً سؤال عن كنهه وحقيقته، ولكنه لابد أن يكون – كذلك – سؤال نفي له وتشكُّك فيه، وربما استنكار لذكره؛ لأنَّه –من وجهة الاستنكار هذه – نتيجةُ أوهام وسببُ أوهام تُفَاقِمُ خطورةَ البشاعة والدمامة في واقع البشر.

وهذه أسئلة متداخلة، يفضي بعضها إلى بعض، وينبع بعضها من بعض. فالسؤال عن فقدان الضمير الإنساني بسبب اتصال الحروب وكثرة الانتهاكات في حياة الأفراد والمجتمعات، يجيب عن كُنْه الضمير ويصف وظيفته، وهذا إثبات له من وجه، وإنكار له من وجه آخر. فلا حاجة إلى ما لا يمكن وجوده وهذا دليل إثباته، والحاجة إلى وجوده –في الوقت نفسه – دليل غيابه وعلامة انتفائه. وكأن الضمير، وجوداً وعدماً وقوة وضعفاً، لا يستقل عن مشاعر تمنِّينا له وتفاؤلنا به ويأسنا منه واحتجاجنا عليه.

ولعل التباس مفهوم الضمير، وتأرجحنا في الاطمئنان إليه، وترددنا في أحكامه، متأت من تصور تجاهه يمنحه الصَّلابة والامتلاء، ويسبغ عليه الثبات والتعالي، بحيث يكون أشبه شيء بالمسطرة التي نتبين بها الاعوجاج في الخطوط، ونفرض بها الاستقامة والسويّة، ثم لا نستطيع –عملياً – العثور عليه ولا تلمُّس وجوده بهذه الصفة. والمؤكَّد أن أوصاف الصلابة والتعالي والثبات مستحيلة تجاه الضمير؛ لأنَّها تخالف طبيعته الداخلية والذاتية التي يستحيل إدراك الآخر لقصدها ونيتها، ويصعب توحيدها بين الأفراد وبين المجتمعات وتعميم الحس بها على الكل الإنساني، على الرغم من التشارك فيها.

هكذا يصبح الضمير الإنساني مسألةً ثقافيةً بامتياز؛ فالأفراد والمجتمعات يكيِّفون أفعالهم وسلوكهم وتصوراتهم وفق حسابات مختلفة. وهي حسابات تتيحها لهم ثقافتهم وقد تفرضها عليهم فرضاً بما يجاوز وعيهم ولا وعيهم، إلى حيث يفقد الوجود حياديته المطلقة، فتلوِّنه الثقافة وتُسبغ عليه المعاني؛ وما ليس له اسم ليس له وجود من منظور الإدراك الإنساني.

وبوسعنا أن نتأمل الاختلاف والتنازع الذي يستدير على فعل واحد من جهتين: إحداهما تجرِّمه وتقبِّحه، والأخرى تدلِّل به على بطولة وتمعن في استحسانه. فالفعل واحد ومعناه وقيمته مختلفان باختلاف زاوية النظر إليه. وهو اختلاف حول نفعه وضرره ولكن المهم هنا هو تسميته وتبريره والتقييم له Valuing بما يلبسه بلباس ثقافي في لغة التسمية والتبرير والتقويم والمصطلحات التي يُدَل عليه بها.

إن قتل الشرطة الأمريكية –مثلاً – لشاب أسود، في بعض الولايات، اتخذ صفة الجريمة العنصرية من جهة، ولكنه –من الجهة الأخرى – كان مبرَّراً بالدفاع عن النفس، ووَصْف وحشيَّة السود، ومساندة سلطة الدولة وقوة الشرطة[1]. والاستعمار، وهو جريمة عدوان على المستضعفين، أخذ مبرر الإعمار والإنهاض للمتخلفين. وقد أخذ سكان أمريكا وأستراليا الأصليين صفة التوحش والبربرية من قِبَل البيض الأوروبيين لسَتْر جريمة الإبادة والاضطهاد التي اقترفوها في حقهم.

ولن نجد أحداً في ساحات المحاكم يرضى بما حُكِم عليه به، وفي هذه الحالة يصف المحكوم عليه القاضي الذي أصدر الحكم بالظالم وحُكْمَه بالمجحف. ولو جاء الحُكْم له لا عليه، فسيتوِّج القاضي بصفة العدالة، وحُكْمَه بعين الإنصاف والصواب. وكم مَدَح الشعراء من ممدوح هو أحق بالهجاء منه بالمديح، وكم هجو من نبيل أو مُنصِف لا مشكلة بينهم وبينه إلا ترفُّعه عن صفاقتهم! وكم صنعت البلاغة اللفظية من السُّراق أبطالاً، ومن الأفاضل حمقى...!

وهذه أمثلة واضحة، ولكن المقصود يجاوزها إلى مالا يتضح بالخصومة بين طرفين، ولا بقياس أحكام القيمة على الأفعال والذوات من زاوية ما تعود به من منفعة

---

(1) من بين الأحداث الكثيرة في هذا السياق، نتذكر – مثلًا – هذه الوجهات المتعارضة التي ترافقت مع اندلاع التظاهرات في مدنية شيكاغو، بعد ما أفرجت الشرطة الأميركية عن شريط تسجيل مصور، يظهر رجال الشرطة يطلقون 16 رصاصة على جسد الشاب الأميركي الأسود، لاكان مكدونالد، في أكتوبر 2014م.

ومصلحة على من يطلقها. فعدم الوضوح هنا لا يعني وجود واقعة لا تنحاز إليها الرؤية من زاوية ما، أو يتلبسها الوصف، ويُضفَى عليها المعنى من جهة خفيّة.

والنتيجة هي ما قررناه أعلاه بشأن الضمير الإنساني؛ فهو ليس متعالياً وثابتاً وخارجياً، بحيث يمكن الاحتكام إليه، وقياس صحة الأفعال أو خطئها بمقياسه؛ وذلك على الرغم من وجود قيم إنسانية مشتركة تفرق بين الخير والشر، وبين الوردة والرصاصة. أما الأدهى من ذلك فهو أن وجود الضمير بما يفرض اتفاقاً على المجتمع، ويمنع أي تنازع أو اختلاف إيجابي –وهذا وجود غير ممكن عملياً فيما رأينا – هو وجود مضر، لأنّه يفرض الجمود والثبات ويمنع تقدم المجتمع وحركة التاريخ.

ولقد استحضر عالم الاجتماع العراقي علي الوردي، بسخرية مريرة أفكار الفلاسفة الطوباويين عن المدن المثالية، مثل جمهورية أفلاطون، ومدينة الفارابي الفاضلة، وغيرهما، حين يتوهم قارئها مكاناً يسكنه بشر فينعدم تماماً النزاع والعدوان ويسود الاتفاق والتراضي بينهم. إنها –فيما يصف – «أحلام تصلح لعالم الملائكة، ولا تصلح لهذا العالم الذي نعيش فيه»[1]. فعالمنا لا يكف عن النزاع. بل بدا له أنه لو قُدِّر لإحدى هذه المدن المثالية أن توجد في واقع البشر؛ فلابد أن يشعر الناس فيها أنهم في سجن يتشوقون للفكاك منه!

لكن هذا لا يعني انتفاء الحاجة إلى الضمير بل يؤكِّدها، ولا يستلزم الإنكار لوجوده بل يقرِّره. فالحاجة إلى التلاقي بين البشر، واحتواء النزاع بينهم، ليست فقط حاجة مصلحية، أي حاجة منافع مباشرة، بل حاجة مبدئية. وهنا تبدو ضرورة الضمير الذي ينتشل النزاع الضروري بين البشر من أشكاله الشخصية والنفعية إلى نزاع حول مبادئ، ويسهم بذلك في الحد من العنف. أما إذا عُدنا إلى ما أرسته الاتفاقات الأممية من قوانين حقوق الإنسان، ومحاربة العنصرية، وجرائم الحرب، وقوانين الأسرى... إلخ، بالإضافة إلى انتشار الديموقراطية وتقلص الديكتاتوريات في العالم، فإنَّ ذلك كله علامات الوجود المحسوس للضمير الإنساني.

وبالطبع فما يزال العالم محمياً بالتوازن في الرعب، وما تزال بعض البقاع فريسة لمؤامرات الأقوياء ومصالحهم. وقد نقول إن تقارب العالم مدعاة إلى عدم التغاضي عن القلاقل البعيدة، فمصيرها أن تكبر، ثم تطرق الأبواب، ولكنا بالقدر نفسه نقول: إن تقارب العالم متضافر – كذلك – مع تصاعد المعنى الإنساني.

(1) مهزلة العقل البشري، ط2، لندن: دار كوفان، 1994م، ص78.

2 ـ العبث بالقيم وتعدُّدها

ما طرحناه أعلاه، يقتضينا أن نتساءل عن الضمير من جهة تكوينه وانبنائه: هل هو خبرة ومعرفة وعادة يكتسبها الكائن؟ هل هو ثقافة أم طبيعة؟ اكتساب أم غريزة؟ قد نقول هنا إن أجلى ما يسطع الضمير الأخلاقي، هو في اللحظة التي لا يعرف المرء فيها ما يصنع، أي لم يتعلم ما يرتِّب له مسالك وتصرفات على أساس أخلاقي. هذه اللحظة هي المجلى الأخلاقي الحق؛ لأنَّها تكشف عن فضيلته وتُبْرئه من تلوث الضمير، ومن أخلاق المصلحة. لكن هذه اللحظة لا تتوافر للإنسان؛ لأنَّه لا ينفك - منذ يولد - عن ممارسة التعلم والتعليم للأخلاق.

إن الإنسان لا ينفك عن إصدار أحكام تقويمية، أو تلقِّيها، بطريقة صريحة أو ضمنية. فهو يَحكُم على نفسه وأفعاله أحكاماً مختلفة تتراوح بين الرضا عنها والافتخار بها والرغبة فيها والتلذذ بها... إلخ، وبين ما هو بعكس ذلك وعلى نقيضه. وهو محاط بأحكام القيمة تلك، من الآخرين الذين يحيطون به، سواء كانوا على صلة ذاتية حميمة به: أسرته وأصدقاءه وعشيرته ومجتمعه ومعلميه ورؤساءه، أو كانوا على مبعدة منه وتغاير، كمنافسيه وأعدائه والمختلفين معه والأغراب عنه. وهو محاط بأحكام القيمة، فيما يقرأ من الكتب والمنشورات، وفيما يشاهد من الأفلام والبرامج، وفيما يستمع: محاط بها في الثقافة التي يتلقاها بمحض رغبته واختياره، أو بإرادة المؤسسة الاجتماعية التي ينتمي إليها.

يقرأ، مثلاً، فلا تنفك قراءته عن الدلالة له على معان وصور أو أخرى من زاوية الاستطابة لها أو تقبيحها، مدحها أو ذمها، الترغيب فيها أو الترغيب عنها، الاطمئنان تجاهها أو الخوف منها. ويشاهد أو يستمع أو يجلس مع من يحلو له الجلوس معه، أو مع من يلزم عليه الجلوس معه، فيحدُث له ما يحدُث له حين يقرأ.

وإذا لم يكن الإنسان متلقياً فحسب لأحكام التقويم، بل منتجاً لها بنفسه وصانعاً إياها، فليس بالضرورة أن يكون هو ذاته، في تلقيه لها أو في إنتاجه إياها، موضوعاً مباشرا لها، بل قد يكون موضوعها شخصاً أو أشخاصاً آخرين أو موضوعاً عاماً.

لكن أحكام التقويم ليست فحسب، في تعالي الإنسان على ذاته وممارساته، وانفصاله عنها، ليُصدِر تلك الأحكام؛ فممارساته وعاداته ومشاعره وتصوراته، تتضمن في ذاتها أحكام قيمة. والمرء في إقباله على ما يلذُّه ويستطيبه، يُنتج حُكم قيمة على ممارسته أو عادته هذه، ولأنه حُكم قيمة فإنه لا يخصه لوحده، بل يبدو دعوة موجَّهة

إلى غيره بالاستطابة لمثل سلوكه. تماما كما هو نفوره، وتحاشيه أو امتعاضه، أو حتى صمته ووجومه.

هذه الأحكام «التقييمية» و«التقويمية»[1] هي أحكام أخلاقية؛ فليس من حُكم قيمة لا يتضمن نموذجية من زاوية معينة بالمعنى الذي يتأدَّى إلى موقف اجتماعي أو إنساني منها، وليس من فعل إنساني لا يُدلَّل به على قيمة أخلاقية بتحقيقها مباشرة أو بتحقيق الوسيلة إليها.

وبالطبع فإنَّ أول دلالة تتكشَّف مما أوردنا أعلاه، هي الدلالة على أهمية الأخلاق Morals في الحياة الإنسانية، ذلك أن أحكام القيمة التي تحيط بالإنسان وتملأ وجوده، هي أحكام في معنى الطلب والإلزام في شأنه كفرد يهمُّ المجموع، وفي شأن الآخرين الذين يؤثِّر وجوده فرداً فيهم ويتأثر بهم.

ولا يستطيع الإنسان الفكاك من أحكام القيمة التي يُنتجها والتي يتلقاها، ومن ثم لا يستطيع الفكاك من الموقف الأخلاقي، إلا إذا انفك عن إرادته الحرة وعن الوجود مع آخرين؛ لأنَّه عندئذ يغدو بمنأى عن موضوع الأخلاق.

وموضوع الأخلاق Morals، التي تختلف في القصد إلى مفهومها بوصفها واحدة وكلية وتجري أحكامها بالسوية على الناس جميعاً، عن الأخلاق Ethics المقصود إلى مفهومها، بوصفها متعددة وشخصية وتختلف باختلاف الأشخاص والمجتمعات والمذاهب[2] - هو «ابتغاء النفع العام» أو «الحب لصلاح الجامعة الإنسانية» أو «تحقيق الخير الأسمى» أو «الشعور بالسعادة» أو «الارتقاء عن السلوك الغريزي» أو «تمييز

---

(1) من وجهة اللغة العربية، يبدو «التقويم» صيغة صحيحة -لدى اللغويين - لأداء ما يعنيه من يستعملون «التقييم» Valuing، في الدلالة على فحص قيمة الشيء وقياسها، ولأداء ما يعنيه من يستعملون «التقويم» Evaluation في الدلالة على ذلك مضافاً إليه العلاج له وإصلاح عوجه أو قصوره أو ضعفه وما إلى ذلك. وذلك بحجة أصل الاشتقاقين في جذر واوي «قَوَم» فلا يوجد في المعجم العربي جذر «قَيَم». وعلى رغم ذلك فإنَّ الاستعمال للتقييم، شائع في العربية عند المحدثين للرغبة - ربما - في تخصيص الدلالة على البحث في القيمة وامتحانها، من دون مجاوزة ذلك إلى العلاج والإصلاح.

(2) هناك اختلاف لفظي ودلالي، لدى الفلاسفة، غير ما نريد الدلالة بما أوردناه هنا، في التفريق بين Morals وEthics، حيناً بتبادل التسمية بهما، وحيناً بالمخالفة بينهما مخالفة الموضوع للعلم به... إلخ، انظر عن ذلك، طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، ط2، بيروت والدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005م، ص ص 17 - 19.

الخير من الشر» أو «ترسيخ مفهوم الواجب» وما إلى ذلك مما سمّاه وأوسعه تنظيراً المشتغلون بالأخلاق على مرِّ العصور.

وهي دلالات مترابطة في اقتضاء الحرية التي تتبادل مع المسؤولية الاقتران بها تبادلَ التلازم والتماهي، فمن غير حرية تَمْحَض المرء مسؤوليته لن يمتلك القيمة التي تدفعه إلى الارتقاء عن السلوك الغريزي وتوجب عليه ابتغاء النفع العام وتُشعِره بالسعادة. ومترابطة في حتمية الوعي بالآخرين، مجتمعات وأفراداً؛ ذلك أنه من دون هذا الوعي لا موجب للحديث عن الأخلاق، تماماً كما هو الأمر من دون المسؤولية، فالآخرون يوجبون المسؤولية ويوجبون الأخلاق كذلك، أي يوجبون على كل فرد ما يحقق النفع العام والصلاح والارتقاء والخير والواجب.

لكن أحكام القيمة ليست موحَّدة في المجتمع الواحد، أو لدى الشخص الواحد، فما بالنا بتوحُّدها بين مجتمع وآخر.

نقرأ عند أبي حيان التوحيدي: «هكذا شأن العرب في جميع الأخلاق؛ أعني أنها ربما حضَّت على القناعة والصبر والرضا بالميسور، وربما خالفت هذا، فأخذت تذكر أن ذلك فَسَالة ونقصان هِمَّة ولين عريكة ومهانة نفس»[1]. وهنا يبدو أحد أجلى مظاهر التصادم في المجتمعات وفيما بينها، بسبب اختلاف القيم وتحولاتها وتباينها بحسب فهم من تعنيهم تلك القيم وتكييفهم لها، وفقاً لسياقاتهم الثقافية والاجتماعية والمذهبية والنفعية... وما إلى ذلك.

فالعدل ليس واحداً في كل المجتمعات؛ إنه يتعدد، ومثلنا الشعبي يقول: «اللي نحبه نبلع له الزلط»، ولن يرى العامل الفقير أو يجب ألا يرى – من وجهة أو أخرى – العدل، بالمعنى الذي استقر لدى الأغنياء وأرباب العمل الذين يعمل لحسابهم. والممدوح الذي يتنفَّع بمديحه، لا يعني المديح لديه ما يعنيه لدى المادح، ولا يعني عندهما ما يعنيه عند من لا صلة له بموقعيهما.

وفي بعض البيئات الشعبية الصحراوية العربية، نجد «الحنشلة والحيافة» وتعنيان احتراف الإغارة والعدوان من أجل السرقة، موصوفتين بالشجاعة لدى أصحابها. ويجد المهتمون بالتاريخ الشعبي وأشعاره العامية، نصوصاً من أشعارهم، تمتدح بطولة «الحنشولي» و«الحايف» وتصفهما بالإقدام والشجاعة والمغامرة والقيادة، على طريقة

(1) الإمتاع والمؤانسة، الليلة 34، ج3، ص98.

الشعراء الصعاليك قديماً[1]. وهاهي ذي الأمثال الشعبية، التي نتداولها بوصفها نماذج أخلاقية، تطفح بالأنانية والانتهازية والفئوية والإقصاء، وهو ما يمكن قوله في شأن المنتجات الثقافية الأخرى من شعر ومرويات.

ولا يقتصر اختلاف القيم الأخلاقية وتباينها على المجتمعات وفيما بينها، بل تختلف وتتباين لدى الفلاسفة والمنظِّرين. فمن القول بموضوعية القيم الأخلاقية واستقلالها عن موقف الذات التي تحكُم عليها، إلى القول بذاتيتها لأنَّ مردَّ فهمها والحكم عليها إلى ذوات متغايرة. ومن القول بمعيارية الأخلاق وخضوعها لكليات ومطلقات تصدُق عند كل الناس وعليهم، إلى القول بنسبية الأخلاق تبعاً لتعلقها بالعوامل الثقافية والتاريخية والشخصية.

وقد نذهب إلى ضبط الأخلاق وتوحيدها بضابط الدين ووحدته، ولكننا نواجه تنازع الدين مذهبياً وإيديولوجياً، وممارسة العنف والفرقة والاستغلال باسمه. وليس العقل أقوى من الدين في تنصيبه حكماً على الأخلاق، وضابطاً لتوحيدها ومعياريتها، فهو الآخر سبيل نزاع واختلاف لا ينتهي؛ لأنَّ العقل عقول متصارعة ومحتجَزة داخل تقاطبات الذات والموضوع، والأداتية والغائية، والنسبي والمطلق... دونما نهاية.

هكذا، لا تبدو القيم الأخلاقية مأزقاً، بقدر ما تبدو في مأزق التلاعب بها، واستعمالها والعبث فيها. وحين تكون القيم الأخلاقية في مأزق فهذا يعني أن الإنسان في مأزق؛ إذ هو - عميقاً - ضحية تلاعبه بها وعبثه فيها و«انتهازيته» لها، ونجاته الجزئية والنسبية ليست نجاة فعلية له بمعايير الكل الذي يستمد الجزء منه معناه وقيمته.

لابد، والحالة هذه، من تفكيك التطابق بين الثقافة والأخلاق، الذي سبَّب التلاعب بالأخلاق، وذلك بممارسة النقد للثقافة - أي للذات - من موقع «الآخرية»، نقداً يفضح ما تنطوي عليه من التناقضات، ويكشف حمولتها من الأنانية؛ فالموقف الأخلاقي لا يتعرَّف إلا في ضوء العلاقة بالآخر.

3 ـ الكذب السياسي

ويقودنا الحديث عن الاصطراع بين المبدأ والمصلحة، من حيث هو مصطرع

---

(1) انظر، د. فضل العماري، الصعلكة.. الحيافة «الحنشلة»، الرياض: مجلة الحرس الوطني، العدد137، السنة 15، 1414هـ/ 1993م.

أخلاقي، إلى السياسة؛ ذلك أنَّ السياسة مجال خصب للكذب، والفيلسوفة الألمانية حَنّه أرندت (- 1975م)، أحد أبرز من اهتم بتسليط الضوء على الكذب في المجال السياسي. ولها دراستان جوهريتان في الموضوع؛ أولاهما: «السياسة والحقيقة» نُشرت عام 1967م[1]، والأخرى: «السياسة والكذب» نُشرت عام 1971م[2]. وفيهما نتبين أن ممارسة الكذب واللجوء إليه ليس اختياراً لكل من يمتهن السياسة، بل ضروري ومشروع. كما نتبين أن الحكومات في العالم الحر تكذب كما يكذب الديكتاتوريون والحكومات الشمولية، وأن القدامى لم يكونوا مختلفين عن المعاصرين في اقتراف الكذب السياسي. ولكنها تستنتج أن الكذب لم يبلغ في أي زمن إلى الحدود القصوى التي بلغها في عصرنا، بسبب التقنيات الحديثة المتعلقة بالصورة ووسائل الإعلام والاتصال.

والمسألة على هذا النحو تأخذ أهمية من أربعة جوانب، أولها: الحديث عن الكذب، أي عن موضوع قيمة أخلاقية وأدبية محدَّدة في درجة الإثم والرذيلة والخيانة التي تُناقض الصدق وتكتسب معناها وقيمتها في قبالته، وهذه قيمة يتأكد فيها قصدية الكاذب إلى تحريف الحقيقة أو إخفائها، على عكس ما ينتظره منه من يتوجَّه إليه بخطابه؛ فالكاذب ليس في معنى «المخطئ» فحسب، بل في معناه وزيادة. والثاني: السياسة، بما هي ممارسة متعلقة بمجموع، سواء في داخل هذا المجموع، أو في علاقته بغيره. فكل ما له علاقة بالمجموع أدل على ضخامة المسؤولية وأشد اقتضاءً للأمانة والشفافية. والثالث: صفة التعميم والاضطرار التي تقرن بين الكذب والسياسة، بحيث تغدو السياسة ممارسة خطرة في كل أحوالها، سواء أكانت هذه الخطورة بمعنى الصعوبة في اتخاذ إجراء أو قرار، أو كانت بمعنى الإفضاء إلى مأزق وممارسة عنف أو نشوب حرب. ورابع الجوانب وآخرها يكمن في بروز الحاجة إلى المعالجة التي تحُدّ من مخاطر الكذب السياسي، وتحاصر نتائجه.

أما مخاطر الكذب السياسي فإنها تشمل الأضاليل والتدليسات وكل الخدع التي تحاك للإقناع بشن حرب ظالمة، أو للتغطية على جريمة ضد الإنسانية وتبريرها، أو

(1) انظر، Hannah Arendt, "Truth and Politics" In Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought, 223–59. New York: Penguin,2006.

(2) انظر، Hannah Arendt, Crises of the Republic: Lying in Politics, Civil Disobedience, On Violence, Thoughts on Politics and Revolution. Orlando, FL: Harcourt Brace, 1972.

اغتصاب السلطة الشرعية والاستيلاء عليها بالقوة وممارسة القهر للناس وقمعهم في سبيل ذلك. فالاستعمار الأوروبي الذي اغتصب خيرات البلدان الضعيفة في العالم، وأعمل القتل والاستعباد والقمع لشعوبها، لم يكن يسمِّي ما يقوم به عدواناً أو إجراماً وكان يختبئ من ذلك وراء كذبة التعمير والإنهاض والتمدين الذي يقوم به الرجل الأوروبي لـ«قطعان» العجز والجهل والتخلف. والدولة الشيوعية الشمولية التي تنهي صراع الطبقات وتؤمِّم الملْكية وتحقق الرخاء والعدالة والمساواة، كانت، هي الأخرى، كذبة دكتاتورية تسلطية على الفقراء والعمال والمغبونين والحالمين، أطلقت مارد العنف الأحمر في الثورة البلشفية على يد لينين وستالين، لتقتل الملايين في ما سمِّي بالاتحاد السوفييتي. وهكذا كانت العنصرية النازية في ألمانيا كذبة تصاعدت على يد أمثال هتلر لتسبب الحرب العالمية الثانية وهولوكوست اليهود، وكانت «أرض الميعاد» كذبة صهيونية لتأسيس إسرائيل على حساب الشعب الفلسطيني... إلخ.

هذه الأمثلة ترينا درجات إجرامية فظيعة، لِمَا يمكن أن تكون عليه أشكال الكذب السياسي، ولكنها في الوقت نفسه ترينا أن هذا الكذب لابد أن يتكشَّف ولو بعد حين. وهو إذ يتكشَّف عن الفظائع يثير أسئلة عن لَمَعان تلك الوجوه السياسية وكارزماها ونجوميتها التي صنعها الكذب وصنعته بلا فرق. وعن تواطؤ المجتمعات وقابليتها لإنتاج كذَّاب بحجم لينين أو هتلر، وتصديقه والتفاعل معه وتغييب وازع الضمير الإنساني والحس النقدي العقلاني.

فليس الكذب الذي يصنع الفظائع ضد الإنسانية، إلا رُتبةً من رُتَب الكذب الذي تقتضيه السياسة ويتداخل معها، ويتمظهر في أشكال الدعايات الانتخابية ولوبيات صناعة القرار ومصنعية الإيديولوجيا، ووسائل الإعلام. ولقد كان التقارن بين «البلاط» و«الشاعر» قديماً، دليلاً بسيطاً ومباشراً على حاجة الحُكمَ المستمرة إلى تخييل وترويج ودعاية؛ إلى آلة لإنتاج الكذب وتوزيعه. وهي الحاجة نفسها التي يستمر من أجلها الكذب السياسي في المجتمعات الحديثة، المجتمعات الديموقراطية الحرة والمفتوحة على التعدد والاختلاف، التي يرتفع فيها الحس النقدي وتَقْوى المسؤولية الفردية.

الشيء الجديد في هذه المجتمعات الأخيرة هو الكشف عن الكذب عبر أجهزة مؤسسية، وهو كشف قد يتحول هو الآخر إلى ممارسة للحجب والتعتيم بقدر ادعائه الكشف والإظهار. والمثال الأحدث والأبرز هنا هو «تقرير تشيلكوت» الذي نُشر في بريطانيا في 6 يوليو 2016م، ويتضمن اتهام رئيس الوزراء توني بلير، الذي اتخذ قرار

مشاركة بريطانيا لأمريكا في الحرب على العراق عام 2003م، باقتراف خطأ سياسي كان يمكن عدم الوقوع فيه؛ وذلك لأنَّه اتخذ قرار المشاركة بناء على معلومات وتقييمات استخبارية ضعيفة، ولم يحقِّق الأهداف التي أعلنتها الحكومة.

فعلى الرغم من أن التقرير ينم عن اقتراف بلير للكذب، فإنَّ عدم وصفه بلير بالكذب هو نقطة جوهرية أمسك بها بلير للدفاع عن نفسه بقوله مخاطباً الحضور في مؤتمر صحفي - حينذاك - في لندن: «كما أوضح التقرير لم تكن هناك أكاذيب، لم يتم تضليل الحكومة والبرلمان، ولم يكن هناك التزام سري بالحرب». وذلك في مقابل عبارة الاتهام له بالكذب التي ردَّدها المتظاهرون الذين تجمَّعوا في أثناء جلسة عرض التقرير، قائلين: «لقد كذب بلير، آلاف الأشخاص قُتلوا».

وتأكيد بلير أن التقرير ينفي اقترافه الكذب، هو تدليل منه على اتصافه بالبراءة، حتى وإن دلَّل التقرير على اقترافه أخطاء؛ لأنَّ «الكذب» دلالة على القصد إلى حجب الحقيقة أو تحريفها، وهي دلالة إجرامية في مثل هذه الحالة، أما «الخطأ» في التعبير عن حقيقة، فلا يستلزم قصد الحجب أو التحريف لها. وإذا كان التقرير يساعد بلير، فعلاً، على هذه البراءة، فإنَّ التقرير يمارس بدوره كذباً حين يصف الكذب بالخطأ. ومثل ذلك في الدلالة على حجب التقرير للحقيقة وانتقاصها، توجُّه بلير، في ردِّه، إلى التأكيد مراراً بعبارات مختلفة على أن الإطاحة بصدام حسين كانت قراراً صائباً؛ فهذا الرد من بلير استجابة منه إلى خطاب مضمر في التقرير لا يفصل بين الإطاحة بصدام وبين كل الدمار والتحطيم للعراق؛ فإذا كانت الإطاحة بصدام صائبة فالقتل لحوالي مليوني عراقي والتشريد لثمانية ملايين غير الجرحى والمصابين والهدم للدولة في العراق وتلويث بيئته... صائباً. والذي يجعل هذه الأخيرة خطأً في التقرير، ليس عدوانيتها وإجرامها إنسانياً، وإنما لأنَّها أصبحت سبباً في تفاقم الإرهاب والمخاوف منه على بريطانيا!

وسننتقل إلى تمثيل ثقافي، للعدوان على الأخلاق باسم الأخلاق، في موقفين سرديَّيْن صنعهما ويصنعهما خيال يشبه الواقع أو واقع يشبه الخيال، لنقرأ الدلالة على الرغبة فيهما، فيما يلي:

4 ـ الذئب والحمل: سؤال العدالة العدمي

تنطوي قصة «الذئب والحمل» الخرافية، على تمثيل لعلاقات القوة بين الكائنات، من خلال ذاتين واضحتي الدلالة على التباين والتضاد في امتلاك القوة التي تستحيل

إلى هوية تطبع ذاتية الذات بما هي رغبة لا تتحدَّد الذات إلا بها، ولا يترسَّم وجودها من حيث هو علاقة إلا بمقتضاها. فالذات القوية هي ذات مفترِسة وعدوانية وظالمة، وصفاتها تلك هي صفات قوَّتها وصفات رغبتها بلا فرق. ولا معنى لتفسير القوة هنا من الجهة المعنوية، بل هي قوة مادية: قوة الناب والمخلب، وقوة الإدراك واللحاق، وقوة البطش والصَّرْع، بحيث تتنزل أحكام نسبتها إلى المعنويات (الذكاء، البلاغة، الخُلُق، الحقيقة، المعرفة... إلخ)، منزلة تالية لها في الصورة (مجازات الدلالة عليها)، أو في العِلَّة أو في المغزى والمفهوم وهو الغلبة والهيمنة.

ترد خرافة «الذئب والحمل» في خرافات Fables الفيلسوف الإغريقي إيسوب (– 564 ق.م)، وفي خرافات الشاعر الفرنسي لافونتين (– 1695م) التي نقلها إلى العربية، بتصرف حيناً ونقلاً مطابقاً أو يكاد، محمد عثمان جلال (– 1889م) في «العيون اليواقظ في الأمثال والمواعظ»، والأب نقولا أبوهنا المخلِّصي (– 1956م) في «أمثال لافونتين»، وإبراهيم العرب في «آداب العرب» (1913م). وإن كان نمطها وثيمتها حاضرَين في خرافات عديدة، يقوم حدثها على الافتراس والسقوط صيداً للقوة بأشكال متعددة.

أما نسقها من حيث هي حكاية على لسان الحيوان، توصف —عند القدامى والمحدثين – حيناً بالمَثَل، وحيناً بالموعظة، وثالثاً بالأسطورة، ورابعاً بالخرافة، فهي جزء من الأدب الشعبي الذي يأخذ خصائصه الاصطلاحية من عدم وجود مؤلِّف له، ومن التكرار والشيوع والشفاهية. وهو بهذه الخصائص ذو قيمة ثقافية إنسانية عالية، تعْبُر حدود الثقافات وتجتاز اختلاف المجتمعات إلى الكل الإنساني، الكل الذي يقبع هناك في عمق كل مجتمع على حدة، ويجمع – فيما يقول حسن الشامي – بين ما يميز النفس البدائية في مجتمعها وما يوجد في أعماق النفس المتحضرة من خيالات وأحلام ليس لها في محيط الواقع مكان أو وجود[1].

وليس مجدياً أن نصل إلى نسخة أصلية لخرافة الذئب والحمل، ما دامت بصفة شعبية وتكرارية، وما يرويه إيسوب منها لا يكاد يختلف عما يرويه لافونتين؛ فهي تتضمن لقاءً بين ذئب وحمل. كان الحمل، في رواية إيسوب، يشرب، فجَاءه ذئب،

---

(1) نُظُم وأنساق المأثور الشعبي، مجلة «المأثورات الشعبية» الدوحة: مركز التراث الشعبي لدول الخليج العربي، ع12، أكتوبر 1988م، ص77.

ولدى لافونتين تأتي البداية بالذئب الذي ضوَّره الجوع، فقصد جدول ماء صافياً ينحدر من نبع تظلِّله الأشجار. وعندما وصل إلى النبع وأخذ يشرب كان حملٌ يروي عطشه في الجهة السفلى من الجدول. التفت الذئب إلى الحمل وقال له غاضباً:

- لماذا تعكر الماء الذي أشربه؟ لابد أن تعاقَب على فعلتك.

- الحمل: لا حاجة لأن يغضب جلالتكم، وكيف لي أن أعكِّره وأنا أشرب من مكان يبعد عنكم عشرين خطوة، والماء ينحدر إليَّ في الأسفل وأنتم في الأعلى!

- الذئب: هل تذكر؟ لقد شتمتني في العام الماضي!

- الحمل: كيف أفعل وأنا لم أكن ولدت بعد، والآن ما زلت رضيعاً أتغذى من ثدي أمي!

- الذئب: لقد كان أخوك إذن.

- الحمل: أنا وحيد. ليس لي إخوة.

- الذئب: إذن، أحد أبناء جلدتك. إنكم تواظبون على إيذائي فضلاً عن رعاتكم وكلابكم. ويجب أن أثأر لنفسي.

وهجم الذئب على الحمل وافترسه.

يلفتُ النظر اختيار الخرافة لشخصيتيها من الذئب والحمل؛ فالذئب دلالة على الغريزية اللاواعية للافتراس، وعلى الظلم والغدر والخبث. ولذلك يُضرب المثل به في هذه الصفات -كما عند الجاحظ - فيقال: أظلم من ذئب، أو أغدر، أو أخبث... إلخ[1]. وطبيعي أنه ليس الحيوان المفترس الوحيد أو الأقوى من بين السباع، لكنه -فيما يذكر الجاحظ - الوحيد الذي يهاجم الإنسان في كل الأحوال، والأسد والنمر والضبع لا يهاجمونه إلا في أوضاع محدَّدة حين يبلغ بهم العجز عدم القدرة على اصطياد الحيوان، وهجومه على الإنسان وغيره من الحيوان هجوم افتراس والتهام كامل. أما الحمل فهو دلالة حميمة إنسانياً، فهو صغير الضأن، وهو رمز للوداعة والألفة والطفولة، ولا يملك ما يمكِّنه من الفرار أو الثبات تجاه الهجوم عليه من الضواري والسباع، إنه دلالة على الضعف والانقياد والبراءة.

(1) الحيوان، تحقيق: عبد السلام هارون، ط3، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1969م، ج1 ص213، 298، ج2 ص354، ج4 ص150، ج6 ص410.

وليس مصادفة أن يكون الحمل هو «البطل» باصطلاح بروب (- 1970م) أو «العامل» الذي يمثل «الذات» في هذه الخرافة، بحسب مصطلح جريماس (- 1992م) لأنَّه يواجه المأزق ويقابل التحدي الذي يصنع الحكاية؛ إذْ بلا مأزق أو تحدٍّ ليس هناك تحوُّل ومن ثم لا مبرِّر للحكي. أما المأزق فهو الذئب الذي انتصب عقبةً تمنع الحمل من الماء أي من الحياة. والأمر منسجم في هذه الحدود مع نسق الخرافة والحكايات الشعبية التي تُرمِّز بطولة الضعيف والفقير والمهمَّش والإنساني والقديم والأليف... إلخ، في مقابل أضدادها، لتوليد معانيها المنحازة للعدالة والأخلاق والحكمة، وللترامي إلى وعي حَذِر في العالم وغني بدلالات الصراع ومعانيه الدنيوية والواقعية. لكن اللافت في بطولة هذه الخرافة غياب الشخصية المانحة والشخصية المساعدة، وهما عنصران أساسيان في بنية الخرافات والحكايات الشعبية، ومِثْل ذلك طَمْس مرحلة خروج البطل، لنقف ابتداءً على المواجهة والتحدي، وهذا مؤدًّى واضح لحشد التركيز على ضعف البطل أمام قاتله.

إنَّ الخرافة تنحرف عن الطبيعي والغريزي تجاه حدثها، فالحمل طعام طبيعي للذئب، وهجومه على الحمل وفزع الحمل منه أمران متوقعان وغريزيان. لكن الخرافة تنسينا ذلك، لتحل في محله بنية أخرى ثقافية تنبع من اتهام الذئب للحمل بجنايته عليه؛ لأنَّه كدَّر عليه الماء، وشتَمَه في وقت سابق! هكذا تستحضر الخرافة سؤال العدالة أمام موقف تنعكس فيه علاقة القوي بالضعيف، والظالم بالمظلوم، فيغدو الذئب—في دعواه - مظلوماً وضعيفاً، بدليل شكواه، في مقابل عدوان الحمل، وجزاء المُعتدي في العدالة العقاب، وهذا هو نية الذئب وقَصْده تجاه الحمل. ولهذا يقابِل الحمل اتهام الذئب بالدفاع وتحضر في الدفاع الحجة المنطقية وهي دليل النفي الذي يدحض دعوى لم تصطحب —كما يجب - دليل إثبات.

كان حِجَاج الحمل قياساً مضمراً بلغة المنطق، وهو حجاج يبرِّئ عدلياً، لكن نتيجته لم تخلِّص الحمل من العقاب، فافترسه الذئب. كأن العدالة هنا لا تقوم على برهان؛ هي ضد العقل لأنَّها ضد المنطق. ومعنى ذلك أن الحمل أخطأ في حجاجه والتدليل على براءته، فالعقل والمنطق، والعدالة نفسها، ليسوا وسائل صالحة دائماً في أحوال مواجهة القوة والغريزة. العقل هو عقل القوي والعدالة هي أحكامه، والحقيقة هي ما يراه. هكذا تبني الخرافة عالمها الذاتي، المغلق، فليس في الواقع ذئب يرافع عن مظلمته ولا حمل يبرئ نفسه من رغبة الذئب في افتراسه، لكنها تلفتنا إلى العالم المغاير الذي تتوجَّه إليه

وتتولَّد عنه. وهي، في عالمها المغلق ذاك، تنتهك مبدأها الذي تأسَّست عليه، أعني سؤال العدالة، في الاتهام والدفاع، هذا المبدأ الذي حجبتْ به الخرافة مبدأ الغريزة والطبيعة وسؤالهما، لتحيله إلى سؤال تناقض أبدي، يبقى مفتوحاً دونما إجابة. وهو –والأمر كذلك – سؤال عدمي لا يملؤه إلا بحث الإنسان المستمر عن العدالة وفيها.

5 ـ ثقافة التكاذب

وإذا كانت قوة الذئب في الخرافة، قد سوَّغت كذبه، فإنَّ الثقافة تُفسح للتكاذب باباً فسيحاً، وهو باب يُزيِّف الحقائق ويعبث بالأخلاق. والتزييف والعبث هنا هما لعبة الأقوياء دائما التي يغدو ضحيتها البسطاء، ولكنهم في الخلاصة ضحية الثقافة، ونتيجتها. وهذا ما يترامى إلى الكشف عنه الجاحظ – مثلاً – في كتاب «البخلاء».

ذلك أنَّ «كتاب البخلاء» للجاحظ، يُثير سؤالاً جدِّياً أمام محتواه الضاحك، وجهده في تأليف حكايات فَكِهة وساخرة ممن يوصفون بالبخل وعنهم، وهو سؤال القيمة التي يصنعها الكتاب للبخل، ومن ثم الوجهة النقدية التي يمارسها – من منظور تلك القيمة – على الثقافة والأخلاق والمفاهيم. فالكتاب يحوي جهداً في تأليف مادته وصياغة محتواه، وهذا الجهد لوحده مؤشِّر على أن له مضموناً جدِّياً متمازجاً مع هزله، ومتوسِّلاً به. وإلى ذلك فإنَّ الكتاب يتضمن ممارسة حجاجية تترافع عن البخل وتبرر مسلك البخلاء، بمختلف الحجج، ويحوي بناء للسياق المرجعي لحواراته وحكاياته وموصوفاته من زاوية تضفي على البخيل قوة وتحدياً بأكثر من معنى.

ولقد تنبه محقِّقا الكتاب: أحمد العوامري وعلي الجارم، في مقدمتهما له (مؤرَّخة بعام 1937م)، إلى فرادة مسلك الجاحظ؛ لأنَّه «سبق الناس جميعا، فوضع في هذا الكتاب أصول (علم البخل) وفلسفته»[1]. وهو سَبْق يقترن لديهما بمعنى باطني وجدِّي في وصفهما له بأنه «ليس بالهين اللين، بل هو كتاب بعيد الغور، عميق المذهب» (ص9). وذلك في الوجهة التي يؤكدان فيها على دور الجاحظ في تأليفه، فليس يعني قول الجاحظ «حدَّثنا» أو «أخبرَنا» أنه يسوق كلام غيره، فهما لا يريان في الكتاب – من وجهتهما – لغير الجاحظ قولاً ولا غير أسلوبه أسلوباً (ص6).

---

(1) كتاب البخلاء، ضبط وشرح، أحمد العوامري وعلي الجارم، بيروت، دار الكتب العلمية، 1983م، ج1، ص4.

وقد أدَّى بهما ذلك إلى التساؤل عن موقع الجاحظ من كتابه: «هل كان الجاحظ بخيلاً؟» وهذا سؤال محوري، في الوجهة التي نقصدها هنا، فهما اهتديا إلى الإيجاب في الإجابة على سؤالهما؛ مستدلين بأن الجاحظ «في غضون ذلك كله يلقن (البخلاء) الحجج على حسن الاتصاف بادِّخار المال» وأن «الولوع بالشيء يحبِّب إلى النفس التحدث عنه والإفاضة فيه». ولم يكتفيا بهذا الاستنتاج على إيجاب بخل الجاحظ، بل استعانا – أيضاً – بخبر في كتاب «تاريخ بغداد» للخطيب البغدادي، يقرر أن أبا عثمان كان بخيلاً، مشهوراً بالبخل في عصره (ص ص15 – 16).

والمسألة لا تتعلق بالبخل، بل بما هو في مقابل البخل الذي يَستعمِل الكتابُ البخلَ في نقده، وتسفيهه والتلاعب به. وهذا الذي يقابل البخل ليس «الكرم» تحديدا بل صورة زائفة تسمَّى الكرم، يطالب بها المتطفلون والفارغون والمتبطلون، ويصعد بها المتسلطون، على أعناق العامة. وكما غدا الكرم معنى زائفاً باسم الكرم، غدا البخل معنى آخر غير ما يذمُّه الناس، والجاحظ يتحدث بلسان الاحتجاج للبخلاء في مستهل الكتاب، عن تسميتهم البخل «صلاحا» والشح «اقتصاداً»، وأنهم «يحامون عنه»، ويجعلون الجود «سَرَفاً»، و«يزهدون في الحَمْد، ويقل احتفالهم بالذم» (ص18).

ومن المؤكد أن أحداً لن يفهم الإسراف، في وجهة المديح والثناء على من يوصف به، بل في باب الذم له ولومه وانتقاد مسلكه. ولن يفهم أحد البخل، في باب التمجيد لمن يوصف به والإشادة به، بل في باب الطعن عليه، والقدح في أخلاقه، وهجوه، وتحقيره. أما الممدوح بين هذا وذاك فهو من يوصف بالجود والكرم والسخاء والبذل، فلا أحد يذم أحداً لأنَّه كريم أو سخي، والأحرى أن ينقلب الذم من هذا القبيل على صاحبه، فيغدو ذمُّه ذماً لنفسه؛ من حيث دلَّل باستعماله الذم في موضع المدح على اختلال منطق القيم لديه، واعتلاله الأخلاقي.

لكن الجود والكرم وسائر مرادفاتهما، مُغتصبَة في الذاكرة الثقافية لصالح علاقة من نوع واحد، هي تلك العلاقة التي سجلتها الأدبيات، لاسيما الشعر، في صورة ممدوح يقذف صُرَر الدراهم على مادحيه، أو يذبح لضيفانه الذبائح ويقيم لهم الولائم. فلم تمتلئ دلالة الكرم والجود، بصورة المُحسن الذي يتصدَّق بماله، ويخص ببذله الفقراء، ويتقصد بسخائه ذوي الحاجة، أو مشروعات النفع العام، وذلك على الرغم من أن ذلك هو تحديداً منبع مديح المتصفين بقيمة الكرم، وعلة تصنيفه في فضاء القيم المثالية.

وهذا هو الموضوع الذي يجعله الجاحظ في قبالة البخل، ويصنف حكايات البخل

على الطرف النقيض منه مانحاً لها من القوة والإصرار والقصدية والتدبر والاحتيال ومن الحجج والأدلة والتخييلات ما يليق بحضور ذاتي وفردي مختلف لا ينساق لما أضفته الثقافة من أعراف وقيود. ولكن مع المجاوزة لدى الجاحظ التي لا تُبقي لدعوى الكرم حتى في سبيل الإحسان على الفقراء والبذل في وجوه الخير، أي حُجِّية أو قيمة. وذلك من أجل استنهاض وعي وجودي فردي وعقلاني يذم المسكنة والذل كما يذم التعالي والترفع.

هكذا يصبح الكتاب شهادة على استعمال الكرم ومرادفاته - في المستوى التداولي للوصف به أو التجريد منه - في معنى ثقافي اجتماعي، زائف ومنافق، ومفرغ من المسؤولية عنه، بحيث أصبح هذا المعنى تسلطاً تحكمياً على الأفراد وعلى حريتهم، ومن ثم تغييباً لوجودهم.

كأن بخلاء الجاحظ هنا يعلنون بتمسكهم بمسؤوليتهم، عن مواقفهم، وعن رغبتهم في التحرر من ربقة القيد الاجتماعي الذي يموِّه الأخلاق ويزيِّف سلطتها الثقافية، ويحيلها بشأن الكرم تحديدا من علاقة وجودية بالضمير والإرادة والعقل، إلى علاقة مظهرية غير صادقة وغير واعية. وهؤلاء البخلاء، من المنظور ذاته، يمارسون بما يصنعونه من مواقف مضحكة للقارئ، نقداً شديداً للثقافة التي صنعت أعرافاً فاسدة ومزيَّفة أخلاقيا، وشِدَّةُ هذا النقد بقدر امتلاكه السخرية والطرافة والمفارقة، وبقدر إصرار البخلاء في الحكايات، ودلالات قصديتهم ووعيهم بما يفعلون.

ولو وقفنا، مثلاً، على إحدى هذه الحكايات لتبيَّنت لنا هذه الممارسة. وهي حكاية تنسجم مع موقف الجاحظ المعلَن في كتابه «البيان والتبيين» عن انحطاط الشعر حين فقد حريته وحس المسؤولية فيه بارتهانه إلى المديح، وتدنِّيه إلى المتاجرة التي زيفت الأخلاق وزيفت الثقافة[1].

وهي - بإيجاز - تحكي عن والٍ كان بفارس، أتاه شاعر، وأنشده شعرا مدحه فيه، فلما فرغ من إنشاده، أثنى الوالي عليه، وطلب من كاتبه أن يعطيه عشرة آلاف درهم، ففرح الشاعر، وهنا بدأ الوالي يتلاعب بمشاعر الشاعر. فاتخذ من فرح الشاعر بالمال، علّة لمضاعفة الجائزة له، وطلب من الكاتب أن يجعلها «عشرين ألف درهم» فكاد الشاعر - بعبارة الجاحظ - «يخرج من جلده»، وصار تَضَاعفُ الفرح باعثاً على مضاعفة الوالي للجائزة إلى «أربعين ألف درهم» وهنا كاد الفرح يقتل الشاعر.

(1) البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام هارون، ط4، بيروت: دار الفكر، د.ت، ج1، ص241.

ولذلك اعتذر الشاعر بعد أن رجعت إليه نفسه، عن الجائزة، إيثاراً –ربما – للسلامة، وشَكَر الوالي وانصرف. والمهم، بعد ذلك، هو استفسار الكاتب من سيِّده عن مضاعفته للجائزة، فإجابته دالة في صدد موضوعنا. قال: «يا أحمق، إنما هذا رجل سرَّنا بكلام وسررناه بكلام!». ومضى إلى توضيح السرور الذي صنعه الشاعر له بالكذب عنه وعليه، ومن ثَمَّ أراد أن يسره بالطريقة نفسها أي بالكذب؛ «فيكون كذب بكذب، وقول بقول»[1].

ثقافة التكاذب والمظاهر الباذخة، هي ثقافة مزيَّفة ومزيِّفة للوعي؛ لأنَّها تصطنع التعجيب والإبهار رغبة في نيل المديح، وتتمرأى بغناها وثرائها المادي للتدليل على نبلها الاجتماعي وامتيازها وسلطتها، وبذلك تغتصب القيم المثالية، وتشوِّهها، وتجعلها قيماً شكلية فارغة. وما أكثر تجليات ثقافة التكاذب وإكراهاتها، وما أشد ما تثير الشفقة –تخصيصاً – في حياة البسطاء وعامة الناس!

---

(1) البخلاء، ج1، ص ص59 – 60.

IV ـ محاصرة العقلانية ونفيها

1 ـ إقصاء ابن رشد نموجًا لسجن العقلانية

محاصرة الفكر العقلاني والفلسفي المنتج للنقد والاستنارة، ونفيه، يحيل - فيما يحيل - على أسئلة الثقافة، بما هي ذاكرة قهرية وذات سطوة على المجتمعات، وحجاب على بصرها وبصيرتها. وهو لذلك سؤال مطروح على الثقافة بوصفها سجناً، أعني أنه سؤال موجه إلى عقلية المجتمع وعاداته الفكرية، أكثر منه إلى فرد أو أفراد.

وليس أفضل نموذجاً على هذه المحاصرة والنفي في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية، من ابن رشد (- 595هـ/ 1198م) الذي يكتسب أهمية علمية وثقافية واجتماعية، بسبب وجهته الفلسفية العقلانية، وما أنتجه في تجسيدها والدفاع عنها من مؤلفات لقيت ذيوعاً إلى يومنا هذا، وأصبحت مرجعية معتبرة في تراث التنوير العالمي. لكنه انتهى في زمنه - فيما أصبح ذائعاً - إلى السجن وأُحرِقت كتبُه في الميادين العامة، والأهم من ذلك هو انتهاؤه، بعد زمنه إلى المحاصرة والنفي بحسبانه على دولة «الموحِّدين» التي فرضت موقفاً عقائدياً وفكرياً واحداً، لا يقبل الاختلاف، أصبح فكر ابن رشد تمثيلاً عليه، أو بحسبانه صوت العقل والفلسفة الذي يخاصم بالضرورة صوت الوحي الديني والشريعة، أو بالبحث عن معاذير للاعتذار عن عدم تأثيره في العقل العربي الإسلامي، تتجه بالعيب إلى فكره لا إلى السياق الثقافي والتاريخي الذي لم يفد منه، بعكس ما حدث في أوروبا.

في إحدى وجهات النظر التي تنحي باللائمة على ابن رشد نفسه، اتخذ سعيد السريحي من تفكيك صورة ابن رشد تلك، ونقض أمجاد عقلانيته التنويرية، وجهة تحيلها على السلطة السياسية، سلطة الموحِّدين، وتدرجها ضمن أدواتها القهرية.

لقد اتخذ السريحي من تزييف صورة المثقف المناضل المرسومة عن ابن رشد، متكأً لسؤاله الذي بنى عليه دعواه تجاه ابن رشد؛ فهناك - فيما يقول - «جهود بحثية كثيرة انتهت إلى ما يمكن الاعتداد به من اعتبار ابن رشد نموذجاً للمثقف حين يقف مناضلاً ضد سلطة عصره وسلطانه فينتهي أمره إلى السجن وينتهي أمر كتبه إلى الحرق

في الميادين العامة»[1]. وبالعودة إلى سيرة حياة ابن رشد التاريخية، يجد السريحي أن ما ألم بابن رشد من نكبة كان قبل موته بثلاث سنوات فقط، فقد توفي عن سن ناهز 75 عاماً، و«عاش حياة هانئة مستقرة إذا ما استثنينا منها السنوات الثلاث الأخيرة التي تعرض في اثنتين منها للسجن والإبعاد وتعرضت كتبه للحرق، وفي الثالثة تم رد اعتباره فعاد مقرباً ممن كان مقرباً منهم قبل أن يبعدوه». أما كتبه التي روي أنها أحرقت، «فقد شهدت خزائن الكتب بعد ذلك أن أياً منها لم يضع».

هذا يعني أن فكر ابن رشد ومنهجه على وفاق مع السلطة لا خصام، وهذا اقتضى من السريحي، أن ينتقل إلى بحث الهوية الفكرية للسلطة الزمنية التي احتوت فكر ابن رشد، وهي سلطة دولة الموحدين؛ لأنَّ «الاتجاه العقلي الذي أخذ به ابن رشد وقاس جهود من سبقوه من الفلاسفة والمتصوفة والعلماء والفقهاء، كان هو اتجاه دولة الموحدين الذي أخذت به نفسها وحملت الناس عليه». وتأخذ صفة التوحيد التي نُسِبَت إليها هذه السلطة جوهر الدلالة التي تجمع بينها وبين ابن رشد وتصوغ لهما الهوية الفكرية. والمعنى الذي يصفه التوحيد ويَنسِب إليه دولة الموحدين هو –بحسب السريحي– «توحيد الفكر بعيداً عمّا اعتوره من تقسيمات وتفريعات انتهت إلى مذاهب وفرق». وهي إشارة إلى الوجهة الدينية (الفقهية والعقدية) التي اتجهها المهدي بن تومرت (– 524هـ/ 1130م)، المؤسِّس الأول لدولة الموحدين، ومؤداها العودة إلى الأصول أي الدراسة المباشرة للقرآن والسنة، وتجنب الخوض في الفروع بدعوى أن الاختلاف في الفروع أدى إلى الفرق والمذاهب وما تبع ذلك من تناحر وتمزق ومن ضعف للدولة وتفككها.

والنتيجة التي تقودنا إليها أطروحة السريحي، تسوّي بين قهر الدولة وقهر الفكر، فالدولة فرضت التوحيد، أي ألغت الاختلاف وأوصدت باب التعددية التي تنتُج عن تنوع الفهم للأصول، بحيث لم يعد بالإمكان إلا فكراً واحداً يسهُل قياده ومراقبته، وتملك الدولة وحدها مرجعية التفسير والفهم، ومن ثم يغدو الخروج على الفكر بهذه الصفة خروجاً على الدولة. وهو المنظور نفسه الذي يمثِّله –بالضرورة– فكر ابن رشد لدى السريحي؛ فقد كان بمثابة الإطار النظري لسياسة دولة الموحدين. ولجلاء هذه الصلة، يستشهد السريحي بشرح ابن رشد لأرسطو الذي جاء بناء على طلب من الخليفة

---

(1) «من قال إن ابن رشد كان مفكراً عقلانياً ومناضلًا ضد السلطة؟»، ورقة مقدمة ضمن مناشط الصالون الثقافي بالملحقية الثقافية السعودية في المغرب، ونُشِرت في ملحق «آفاق» صحيفة الحياة، 1 مارس 2011م.

أبي يعقوب بن يوسف (- 595هـ/ 1199م)، وتضمَّن نقداً لشرَّاح أرسطو السابقين. ومثل ذلك مواجهته للاختلافات التي جعلته يمثل «نموذج المثقف ضد المثقف» وذلك بممارسته نفياً لما يخالف منهجه العقلي، واعتماده فلسفة تصرف الناس إلى العمل وتحصُر العلم في العلماء. وهكذا يغدو العقل سجناً، و«تنفصل الثقافة بما لها من نزعة علمية محضة عن النشاط الإنساني الذي ينازع العقل سلطانه، ويترك لحرية الإنسان الحق في منح الإنسان حق الخطأ والوهم والتمرد على العقل والولوج على عالم الغيب وفضاءات المخيلة».

والأطروحة إجمالاً مبنية –كما هو واضح – على التعارض بين ثنائيات يغدو ابن رشد ممثِّلاً لطرف منها مضاد للقيمة التي تتبناها الورقة في منظورها وفي موقفها الثقافي. فالمثقف المناضل الذي يتخذ موقفاً مضاداً للسلطة الزمنية في عصره، ناقداً لها، ومعارضاً إياها، ومكابداً أحياناً النكال منها، يتعارض مع الموقف الثقافي المندرج في موقف السلطة، والناطق باسمها، والمسكون بخطابها الذي يغدو خطاب الحقيقة والشرعية، ويُهْدِر –من ثم – دلالة الاستقلال والحرية والنقدية والانفصال عن التاريخ التي لا قيمة – من الوجهة الحديثة – للموقف الثقافي الإنساني والمعرفي من دونها.

ومن المؤكد أن مفهوم «المثقف» Intellectual حديثاً، ولد من تبني هذه الدلالة النقدية، وانبثق اسم «المثقفين» – فيما يصف روبرت بريم – بصفة أساسية، في القرن التاسع عشر في فرنسا، من خلال الأشخاص الذين كانوا ينادون بالحقوق السياسية، ويتجهون بذلك وجهة الاعتراض على السلطة السياسية، على نحو ما صنع أدباء فرنسا الذين قادوا حركة تحرير الوظائف الأدبية والكتابية، وهي الحركة التي شهدت كتابة عدد من المفكرين والأدباء بياناً وقَّعوه باسم «بيان المثقفين» لمعارضة الحكم الذي صدر ظلما (1894م) على الضابط اليهودي درايفوس Alfred Dreyfus (- 1935م) بتهمة التجسس لألمانيا. ومن هنا أصبح كثير من الكتاب يستعملون اصطلاح المثقفين Intellectuals والإنتلجنسيا Intelligentsia بوصفهما يعنيان تلك الفئة من المفكرين ذوي النزعة النقدية التقدمية الذين يتخذون موقف الاغتراب والانفصال عن المجتمع، ويعنون بنقد السلطة القائمة، فانغماس المثقف في البناء الفوقي المنظم (أي في وجهة السلطة السياسية القائمة) يفقده استقلاله، ويحيله إلى عامل أجير[1].

---

(1) المثقفون والسياسة، ترجمة: د. عاطف أحمد فؤاد، ط1، القاهرة: دار المعارف، 1985م، ص ص 27 - 29.

هذا السياق الذي تكتسب دلالة المثقف فيه قيمة سياسية، يفرض سؤالاً عن مشروعية القراءة للدلالة الثقافية في سياقات أخرى، لاسيما تلك السياقات التاريخية الثقافية القديمة التي تبرز فيها أسماء ذات قيمة ثقافية معرفية وفلسفية، لم تناصب السلطة العداء، أو كانت على وفاق معها، وأحياناً تملق لها. وهي أسماء عديدة وكبيرة في كل الثقافات؛ فلم يكن خطاب هوراس(- 8 ق.م) في كتابه «فن الشعر» الموجَّه إلى «آل بيزو»، وهي أسرة ذات نفوذ، شأنه في ذلك شأن الرسائل الأدبية والسياسية الأخرى التي وجهها إلى مايكياس حاميه وحامي معاصريه من الشعراء، وإلى أوغسطس إمبراطور الرومان – لم يكن ذلك، في مؤدى الاحتماء بسلطة والاتكاء عليها، منفصلاً عن إهداء إيمانويل كانت، فيلسوف التنوير، كتابه «نقد العقل المحض»: «إلى معالي وزير الدولة الملكي بارون تسداتس» قائلاً: «أن يسهم المرء بقسطه في تنمية العلوم، معناه أن يعمل لمصلحة معاليكم؛ لأنَّ هذين الأمرين وثيقا الصلة لا بالمقام البارز للراعي وحسب، بل بالأحرى بأنس الهادي والعارف المستنير». ويعهد إليه بسائر كتبه، ثم يختم إهداءه بالتوقيع بالصيغة الآتية: «خادمكم الوضيع - المطيع»، ولا منفصلاً عن الشعراء العرب القدامى الذين أوقفوا جُلَّ شعرهم كدية واستجداء للمتنفذين.

وبالطبع فلا يمكن أن نثمن القيمة الفكرية والإبداعية لأمثال هؤلاء في مستويات متدنية وسلبية؛ لأنهم لم يقفوا موقف الاعتراض دائماً. ولهذا يبدو التعداد لمن لقي عذاباً ونكالاً بسبب أفكاره وإبداعاته ومواقفه، وتمجيده، وإدارجه في خانة القيمة الثقافية في مقابل سلبها من غيره، موقفاً وقراءة دالين على الفكرة المعاصرة للمثقف وإحالة لهما على القراءة والموقف أكثر منه على من تتوجه إليهم القراءة بالتقويم، دونما حساب لأطرهم التي نفهمهم في ضوئها، ونَزِنُهم بالمقاومة لقهرها.

أما التعارض الثاني في مقالة السريحي، فيقوم بين فكر الموحِّدين الذي يغدو فكراً لابن رشد وبين التعدد والتنوع والاختلاف. وهو تعارض تنبع قيمته –فيما هي قيمة المثقف في موقع النقد للسلطة والاعتراض عليها - من نسقية حديثة، متولدة عن مفاهيم الديموقراطية والحوار وسلطة الخطاب والتفكيك، تلك التي تأسست ضمن منظورها القيمي الحديث مفاهيم التسامح والآخر... ولهذا يبدو السؤال عن توجُّه محاكمة إلى نسقية قديمة، كما محاكمة مفهوم المثقف قديماً، من خلال نسقية حديثة دالاً على النسقية الحديثة وإحالة عليها أكثر منهَ على النسقية القديمة. لكن النتيجة التي تنتهي إليها ممارسة كهذه، حين تنتقص في حالتنا هذه ابن رشد، تبدو ظالمة لابن رشد

وظالمة للرؤية المعرفية التي تقصد إثباتها. فمن البدهي أن ابن رشد لم يقل بالاختلاف بالمفهوم التفكيكي والحواري الحديث. وعلى الرغم من ذلك فإنَّ قراءة مؤلفات ابن رشد تكشف لنا عن قيمة تنويرية عالية، بحيث يغدو مفهوم التوحيد والموحِّدين دلالة في أفق الحرية لا القسر، والعدالة لا الظلم، والبحث والاكتشاف لا الدوغما، والعلم لا الإيديولوجيا، والانفتاح على الآخر لا الانغلاق.

ولعل موقف ابن رشد من الفلسفة، أو «علوم القدامى» كما كانت تُسمَّى، أول ما يتبادر إلى الذهن في هذا الصدد، سواء ما صنعه من تلخيص وشرح لأفلاطون وأرسطو، أم دفاعه عنهما وعن الفلاسفة المسلمين، واستنكاره على أبي حامد الغزالي التكفير لهم الذي عدَّه «فحصاً عما لم تأمر الشريعة به»، و«أنَّ الإجماع لا يتقرر في النظريات بطريق يقيني»[1]. أما العودة إلى الأصول فكيف يمكن أن نفهمه في صنيع فقيه حمل على التقليد وانحاز إلى الاجتهاد؟!. إن كتاب ابن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» دال على توجُّهه إلى «المجتهد» و«المقتصد» وهما رتبتان فقهيتان تجاوزان التقليد، ومن ثم قصْده النهوض بالنظر الفقهي من الجمود والتقليد المتفشِّيَيْن إلى الإبداع والاجتهاد.

وهو نفسه لم يدَّع امتلاك الحقيقة فهو يطلب ممن يقرأ كتبه أن يرسلوا إليه باعتراضاتهم كي يراجع موقفه؟. ومن غير السائغ أن نفهم قَصْر العلم والتأويل والاجتهاد على العلماء ورغبته في عدم إفشاء التأويل للعامة - لاسيما في العصور القديمة حين شيوع الأمية والجهل - إلا من زاوية صيانة الدين عن التوظيف لأغراض سياسية، وهو الواقع الكامن -فيما لاحظ محمد عابد الجابري - وراء الفِرَق الإسلامية التي تناحرت وتباعدت بدعوى الحفاظ على الحقيقة الدينية لكنها في حقيقة الأمر كانت تترجم صراعات ومطامح سياسية وتحترق وقوداً لها[2].

وليس موقف الكنيسة الكاثوليكية في أوروبا من مؤلفات ابن رشد منذ القرن الثالث عشر الميلادي، ومن الرشدية اللاتينية Latin Averroism التي نشأت متبنِّية لبعض

---

(1) فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تقديم وشروح: د. محمد عابد الجابري، سلسلة مؤلفات ابن رشد 1، ط1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1997م، من المقدمة التحليلية للجابري، ص ص 63 - 64، في تلخيص كلام ابن رشد الوارد في متن الكتاب، ص ص99 - 101.

(2) في المقدمة التحليلية لكتاب ابن رشد السابق، ص ص 66 - 67، ص ص 73 - 76. وانظر كلام ابن رشد عن نشأة الفرق في الإسلام، وتكفير بعضها لبعض، في الكتاب نفسه، ص ص 121 - 122.

أفكاره ومعرَّفةً بانتسابها إليه، إلا دليلاً على ما يحمله فكره - بإزاء أفكار الكنيسة على ما هو مشهور عنها في العصور الوسطى - من عقلانية تنويرية تشرَع المساحة أمام الاختيار الإنساني وترفع عنه الوصاية وتفتح باب الحرية والمسؤولية الذاتية الذي تضيق به المؤسسات الدوغمائية حفاظاً على سلطتها التعليمية واحتكارها للحقيقة والهيمنة على العقول. ولا ينفصل عن هذه العقلانية ما يحوطها ابن رشد به من سياج أخلاقي علمي، وفي كتبه ترداد لشرط «العدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلقية». ومؤداه صيانة الفعل المعرفي عن أسباب الهوى والذاتية، وتأكيد العدالة والأمانة والصدقية.

وسواء طالعنا مفاعيل هذا الشرط وتطبيقاته في نصه —مثلاً - على وجوب الاستعانة بما قاله من تقدمنا، وأنه يستوي أن يكون ذلك الغير مشاركاً لنا أو غير مشارك في المِلَّة؛ لأنَّ «الآلة التي تصح بها التذكية (=الذبح الشرعي) ليس يعتبر في صحة التذكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك» أو قرأناه في نقده لأبي حامد الغزالي حين أورد قوله في كتابه (تهافت الفلاسفة) «إن قصدي هاهنا ليس هو معرفة الحق، وإنما إبطال أقاويلهم، وإظهار دعاويهم الباطلة». ثم وصَفَه منتقداً قصده ذاك، بأنه «قصْدٌ لا يليق به، بل بالذين في غاية الشر». وقال: «ومعظم ما استفاده هذا الرجل من النباهة وفاق الناس فيما وضع من الكتب التي وضعها، إنما استفاده من كتب الفلاسفة وتعاليمهم. وهَبْك إذا أخطأوا في شيء، فليس من الواجب أن يُنْكَر فضلهم في النظر وما راضوا به عقولنا». أو حين أورد قول الغزالي أيضاً، في الكتاب نفسه: «وإنما غرضنا أن نشوش دعاويهم، وقد حصل». ثم قال منكرا عليه: «لا يليق هذا الغرض به، وهي هفوة من هفوات العالم، فإنَّ العالم بما هو عالم، إنما قَصْده طلب الحق، لا إيقاع الشكوك وتحيير العقول». أو طالعنا غير هذا وذاك في كتبه، فإنَّ دلالة ذلك واضحة على هذا التسييج الأخلاقي للعقلانية في معانيه الخلقية والعلمية.

وتتضافر الملامح السابقة مع ملامح أخرى كثيرة في فكر ابن رشد، لا يمكن حدُّها في موقفه المُشْرِق - على الضد من موقف أفلاطون في جمهوريته - تجاه عمل النساء ومساواتهن للرجال، وتنديده بتسلط السادة، وحديثه عن الطاغية الذي يسميه «وحداني التسلط». فهو يقول في كتابه «الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون»، منكراً على أفلاطون إدناءه النساء عن منزلة الرجال: «وإنما زالت كفاية النساء في هذه المدن (=مدن الأندلس) لأنهن اتُّخِذن للنَّسل دون غيره، وللقيام بأزواجهن، وكذا للإنجاب والرضاعة والتربية، فكان ذلك مبطلاً لأفعالهن الأخرى...

ولكونهن حملاً ثقيلاً على الرجال صرن سبباً من أسباب فقر هذه المدن». ويقول في وصف وحداني التسلط: «يعظُم هذا الفعل منه على الجماعة فيرون أنَّ فعله هو عكس ما قصدوه من تسليمه الرئاسة؛ لأنَّهم إنَّما قصدوا بذلك أن يحميهم من ذوي اليسار ويقربهم من ذوي الفضائل والخير وأمثالهم من أهل المدينة - لما كان هو من أصحاب الحكم والسلطان - ليستتب أمرهم بسياسته وسياسة خدامه. ولذلك تسعى الجماعة الغاضبة عندها إلى إخراجه من مدينتهم فيضطر هو إلى استعبادهم والاستيلاء على عتادهم وآلة أسلحتهم، فالجماعة إنما فرَّت من الاستعباد بتسليمها الرئاسة إليه فإذا هي تقع في استعباد أكثر قسوة. وهذه الأعمال هي جميعاً من أعمال رئاسة وحدانية التسلط، وهي شيء بيِّن في أهل زماننا هذا ليس بالقول فحسب ولكن أيضاً بالحس والمشاهدة».

والإشارة هنا إلى الاستدلال على وحداني التسلط، بالمشاهدة، فيما هو ماثل في زمانه ومكانه - لا بالسماع فحسب - دالة على موقفه النظري من الاستبداد والتسلط، الذي ينفي اهتضام رأيه واستقلاله بعلاقته بالسلطة السياسية. وكذلك فإنَّ إشارته إلى وضعية النساء في زمانه ومكانه (مدن الأندلس) التي تحمِّل الثقافة الذكورية المسؤولية وتشخِّص أشكال الاستبداد في المجتمع، هي الأخرى دالة على الموقف العقلاني والفكري الذي يمثِّله ابن رشد في نهوضه بدور تنويري لم يستسلم لقهر الثقافة أو المجتمع أو السلطة. وهذا كله يؤدِّي بنا إلى فهم لا يتفق مع معنى النسبة للموحِّدين الذي جعله السريحي سجناً على فكر ابن رشد، من خلال وصله بدلالة التقليد والخضوع لخطاب السلطة والمجافاة للفردية والتجدد والاختلاف، فأبان أول ما أبان عن رغبة في ترسيخ المعنى النقدي والاختلافي في وجهة المثقف الجديرة بالقيمة، وذلك من خلال نموذج ضدي له، ولكن النموذج لا يسعف بما يراد له أن يدل عليه من المداهنة للسلطة واستغلالها، والانحباس في قيد فكرها الأحادي.

2 - ما زال ابن رشد سجيناً

يبدو أن اختصار محنة ابن رشد وما نال فكره من نفي في انقلاب السلطة عليه واستبدالها النقمة بالمودة، والإبعاد بالتقريب، والحبس بالحرية، لاسيما وأن مدى هذا الانقلاب الذي ضاق فيه سلطان دولة الموحِّدين بابن رشد كان قصيراً في مدته ومحصوراً في أواخر سنوات حياة ابن رشد، لن يبلغ بحقيقة المحنة وصورتها الكلية

مداها. وذلك لأنَّ محنة ابن رشد الحقيقية هي في تهميش فكره وعزل منهجه العقلاني عن مدار الحياة في العالم الإسلامي منذ وفاته وإلى زماننا هذا.

والمسألة أكثر وضوحاً إذا نظرنا إليها من الجانب المقابل وهو ما صنعته أوروبا التي لم يمر أكثر من خمسين عاماً على وفاته حتى تَرْجَمَتْ أغلب كتبه، واستقبلت تربتها الثقافية والاجتماعية بذور أفكاره الفلسفية في وجهتها العقلانية الواقعية التي تفاعلت وأسهمت في تأسيس نهضتها، التي أخرجتها من ظلمات العصور الوسطى ومن هيمنة الكنيسة والإقطاع وتجبُّرهما.

والسؤال الذي يبدو مُلِحّاً هنا، هو لماذا نُفي ابن رشد إلى أوروبا؟ لماذا لم تثمر فلسفته وعقلانيته عربياً وإسلامياً؟ وهذا هو سؤال النهضة العربية الإسلامية بإحدى صيغه الفرعية. فالنهضة من حيث هي وعي بالتخلف ورغبة في تجاوزه، لم تتولَّد إلا بالقياس إلى الغرب، أو أوروبا، وفي بعض الصيغ العالم. وما زال السؤال الذي تداوله النهضويون بمختلف اتجاهاتهم منذ أواخر القرن التاسع عشر يحمل في بحثه عن طريق النهضة سؤال العلة للتخلف الإسلامي في معرض التقرير له في قبالة التقدم. ومعنى ذلك أن النهضة في الوعي العربي الإسلامي المعاصر تحمل ضمنياً تزكية لابن رشد من خلال الإدراك لمعنى التقدم ونسبة أوروبا إليه، بقدر ما تحمل من النقد للتاريخ العربي الإسلامي الذي لم يتفاعل مع عقلانية ابن رشد ولم ينتج النهضة.

وعلى رغم ذلك، فإنَّ من الباحثين من يُحمِّل ابن رشد نفسه مسؤولية إخفاق السياق العربي الإسلامي في عدم التفاعل معه. ومن أولئك زكي نجيب محمود الذي خص ابن رشد بإحدى مقالاته، تحت عنوان: «ابن رشد في تيار الفكر العربي» وفي هذه المقالة يقول: «كان ابن رشد أقل إقناعاً من خصومه أمام الفكر الإسلامي، وبالتالي لم يترك بعده أثراً يؤثِّر في دنيا المسلمين، يتكافأ مع الأثر الذي تركه هؤلاء الخصوم — والغزالي منهم بصفة خاصة – فلم يكن عجيباً أن تقل شهرته بينهم عما كان ينبغي لها أن تكون»[1]. ثم يذهب إلى تشخيص مدار الضعف عند ابن رشد في موقعه من تيار الفكر العربي الإسلامي، فيرى أنه كان أكثر اهتماماً بقواعد المنهج، منه بالتطبيق على فحوى المشكلات نفسها. وأنه في إقامته لدليلَيْ العناية والاختراع قد صادر على المطلوب، إذ أيد الشريعة بالشريعة. وأنه كان ينتقد المتكلمين بأنهم يستعملون الأدلة الجدلية لا

(1) قيم من التراث، القاهرة: دار الشروق، 2000م، ص23.

ما يطالبهم به من الأدلة البرهانية، وهو نفسه في نقده هذا أقرب إلى الجدل منه إلى البرهان.

وكلام زكي نجيب محمود، هنا، يستدعي التساؤل: فهل كانت غلبة الغزالي - مثلاً - متأتية، كما هو مقتضى المقابلة الضمنية، من تلافي ما أخفق فيه ابن رشد؟ ألم يكن الغزالي جدلياً؟ وكان يؤيد الشريعة بالشريعة لا بالحكمة، فيصادر هو الآخر على المطلوب؟ وأين اهتمام الغزالي المنهجي والتطبيقي بالبرهان؟ إن الاهتمام النظري بقواعد المنهج كما برز عند ابن رشد ضرورة يفرضها الفقر النظري المنهجي عربياً، أي الحاجة إلى تأسيس عقلاني برهاني للرؤية المعرفية والعملية، خصوصاً وأن البرهان نظام استدلالي ومعرفي مكتف بنفسه. وهي عملية استنفدت من ابن رشد جهداً في فهم أرسطو وأفلاطون وشرحهما وتلخيصهما وتبييئهما في السياق الإسلامي والإضافة عليهما. وقد برز جهد مضاعف في مؤلفاته الفقهية المنهجية من خلال وجهته النقدية التي قوَّضت دواعي الضدية والمنافاة للبرهان والعقلانية بوصفهما باباً للكفر والخروج من سلطان الشريعة.

لكن ابن رشد أخفق ويخفق دائماً بسبب بؤس الثقافة العامة والمهيمنة الذي كان النكال بابن رشد، أحد دلائل ضيقها بما يمثله هو وأمثاله من عقلانية نقدية ومضادة للتحيز والتعصب. وهي الثقافة التي أنتجت سياسة تستمرئ توظيفاً للدين من وجهة ترضي العامة، لمَرْكزة نفوذها، وهو نفوذ مقترن في التاريخ الإسلامي بالشكل السلطوي الذي سماه ابن رشد «وحداني التسلط». لقد كانت هذه الثقافة مرمى السهام ولب اللباب من جهد ابن رشد الفلسفي والفقهي، وعلاجها هو النتيجة التي يؤدي إليها تأكيد ابن رشد دوماً على الفواصل التي تحُدُّ المسافة بين أنواع الاستدلال وطرقه الخطابية والشعرية والجدلية والبرهانية، فتصعد بالأخيرة إلى مستوى اليقين وتُدرِجها في مسمَّى الحكمة، وتصونها عن التداخل مع الاستدلال الجدلي والشعري والخطابي الذي يؤدِّي إلى تفكُّك صفتها البرهانية واليقينية في الاستدلال. وأعظم سبب مكَّن لابن رشد في أوروبا هو الوعي بمؤدَّى فلسفته من هذه الزاوية التي تُخلِّص المجتمع من تقارن جحيم الإقطاع مع جبروت الكنيسة، وهو وعي تضافر فيه حضور ابن رشد مع تبلور اجتماعي واقتصادي باتجاه التثمين للحرية والفردية، بحيث لم يعد الفكر هنا متعالياً على الواقع على نحو يفضي إلى القطيعة بينهما.

نعم، لقد انتصر الفكر المقابل لفكر ابن رشد في الواقع العربي الإسلامي، الفكر

الذي يقوم على الاستدلال الجدلي والخطابي والشعري، أو يقوم على التلفيق أو التوفيق مع الاستدلال البرهاني، بما من شأنه أن يُفقِد البرهان خاصيته الاستدلالية بوصفه نظاماً عقلانياً مكتفياً بنفسه. ولقد كانت صفة التوفيق والتلفيق للبرهان مع غيره من طرق الاستدلال بارزةً عند الغزالي، فكان –عند محمد عابد الجابري – يجسِّم لحظة الأزمة في الثقافة العربية الإسلامية، ويشير الجابري باللحظة تحديداً إلى تداخل الأنظمة المعرفية التي حللها لبنية العقل العربي –فيما سمّاه – البيان والعرفان والبرهان. ويبدو أن اهتداء الجابري إلى لحظة الغزالي تلك متولِّد عن وصف ابن رشد في كتابه «فصل المقال» للغزالي ضمن حديثه عن تأويلات الأقوال الشرعية، حين قال: «فأما إذا أُثْبِتَتْ (أي التأويلات) في غير كتب البرهان واستعمل فيها الطرق الشعرية والخطابية أو الجَدلية، كما يصنعه أبو حامد، فخطأ على الشرع وعلى الحكمة. وإن كان الرجل إنما قصد خيراً: وذلك أنه رام أن يكثر أهل العلم بذلك، ولكن كثَّر بذلك أهل الفساد بدون كثرة أهل العلم. وتطرَّق بذلك قوم إلى ثلب الحكمة وقوم إلى ثلب الشريعة وقوم إلى الجمع بينهما. ويشبه أن يكون هذا هو أحد مقاصده بكتبه. والدليل على أنه رام بذلك تنبيه الفطر أنه لم يلزم مذهباً من المذاهب في كتبه: بل هو مع الأشعرية أشعري ومع الصوفية صوفي ومع الفلاسفة فيلسوف».

وإذا كان ابن رشد قد تقصَّد دحض المنهجية الملفقة والملبسة والمتقلبة، عند الغزالي أكثر من غيره من الفقهاء والكلاميين، فإنه يؤشر إلى مرمى هدفه الفكري، كاشفاً عنه في مبلغ الأثر الذي تصنعه تلك المنهجية، بقدر ما تنصنع به، في نفوس العوام، وفي الوظيفة السياسية التي اندرج الغزالي في خدمتها، بحيث أصبحت كتبه كما وصفها ابن طفيل «بحسب مخاطبته للجمهور». وقد أشار ابن رشد إلى ذلك في (تهافت التهافت) معللاً تقلب الغزالي بالمداراة للعامة، وقائلاً: «كبوة أبي حامد هي وضعه هذا الكتاب (تهافت الفلاسفة) ولعله اضطر إلى ذلك من أجل زمانه ومكانه». وربما كانت هذه المداراة التي أنتجت تقلب الغزالي المتلاحق رغماً عنه، هي ما أوقع الغزالي في أزمته الروحية، التي أسفرت عن انسحابه من مجتمعه، والعزلة في قناعة بالنظام المعرفي للتصوف. ولكن ضدها تماماً في حالة ابن رشد، أي عدم التقلب بحسب ما تبتغيه العامة، هو مظهر بارز في نكبته، فعلى رأس الأسباب التي ترد في نكبة ابن رشد ما يورده عبد الرحمن بدوي من أن السلطان أبا يوسف يعقوب بطش به «ابتغاء ترضِّي الفقهاء والعامة في ذلك الوقت، لأسباب سياسية، وكان ذلك في وقت اشتد فيه الصراع بينه وبين الأسبان النصارى. وهي ظاهرة كثيراً ما نشاهدها في أحوال

الحكام حين يشتدُّ عليهم الأمر مع الأعداء، فيتملَّقون أهواء الفقهاء والعامة»[1]. وهذا هو ما أشار إليه إرنست رينان من قبل (صدر كتابه عام 1852م)، حين عرض لاضطهاد ابن رشد، ضمن ظاهرة الاضطهاد للفلاسفة عامة ونَزْع كتبهم، إرضاء للعامة، فقال: «إن هذه الاضطهادات كانت مُستحبةً لدى العامة كثيراً، وإن أكثر الأمراء ثقافةً كانوا يدَعُوْنها (أي الكُتُب) تُنْزَع منهم، على الرغم من ميولهم الشخصية، نيلاً للحُظوة لدى العامة»[2].

وقد لا نلتفت كثيراً لترضِّي السلطان للفقهاء والعامة في البطش بابن رشد؛ لأنَّ الأسباب التي يوردها المؤرخون لنكبة ابن رشد متعددة، ويحمل بعضها صفة مباشرة وضاغطة باتجاه التحييد لغيرها أو تهميشه. لكن الوعي بفكر ابن رشد الفلسفي والشرعي يحتم علينا أن نأخذ هذا السبب بمزيد تأمُّل وتفهُّم، فالبرهان الذي هو مدار الحكمة ونسيج تكوينها، يحيل على العقل الذي يصفه ابن رشد بأنه قوة مشتركة للبشر جميعاً وإن تفاوتت قلة أو كثرة. وهو المعنى نفسه الذي وجدناه عند الفلاسفة – فيما سبق أن عرضنا – في وصفهم للعقل بعدالة قسمته بين البشر. وهذا التشارك البشري في العقل، أو تعلُّقه بما ندركه ضرورةً، حين نأخذه في ضوء فصل ابن رشد المقال في تقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، أعني تقريره توافقهما لا تعارضهما، فيما يسعيان إليه من هدف «فالحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له»، لكن باستقلال كل منهما بمنهجيته ومرجعياته – يفضي إلى ما فهمته الرشدية اللاتينية من خَلاص الناس من ربقة رجال الدين، وضرورة اندحار الحكومات الثيوقراطية.

وهذا هو مؤدى تحريم ابن رشد إفشاء التأويلات الدينية التي يمارسها علماء الشريعة، إلى العامة. وهو يشرح في «فصل المقال» نتائج هذه التأويلات، قائلاً: «فمن قِبَل التأويلات، والظن بأنها مما يجب أن يُصَرَّح بها في الشرع للجميع، نشأت فرق الإسلام حتى كفّر بعضها بعضاً... فأوقعوا الناس من قبل ذلك في شنآن وتباغض وحروب، ومزقوا الشَّرع، وفرَّقوا الناس كل التفريق». فلا تأويل من التأويلات لا ينتج وظيفة سياسية، خصوصاً إذا تذكرنا أن التأويل –كما وصفه ابن رشد – موضوع اجتهاد لا إجماع، وهنا رأسمال الفقه وعلم الكلام من الوجهة السياسية.

لكن هذا يقودنا إلى تأمل وجوه من عقلانية ابن رشد لا تنفك في أثرها ومنظورها،

---

(1) موسوعة الفلسفة، ط1، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1984م، ج1، ص23.
(2) ابن رشد والرشدية، ترجمة: عادل زعيتر، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1957م، ص51. وانظر أمثلة شتى لديه، لحرق الكتب الفلسفية، واضطهاد أصحابها، ص ص 48 – 50.

عما تبناه ابن رشد من رؤية في العلاقة بين الدين والسياسة، على مستوى المعرفة وعلى مستوى المجتمع، أعني وجوه التجدُّد والحرية والاختلاف والثراء المعرفي. فعقلانية ابن رشد تقوم على تصور المعرفة من حيث هي مؤدًّى لوظيفة العقل في استخلاص المعاني الكلية من المحسوسات أو الجزئيات، والعقل –فيما ينص – «ليس شيئاً أكثر من الصور المجردة من المادة» لكن خلافاً لثبات المُثُل الأفلاطونية فإنَّ تجدُّد المعرفة وتغيُّرها –عند ابن رشد – متأت من تغيُّر وتجدُّد هذه المحسوسات أو الجزئيات. ولهذا يغدو العقل عنده منهجاً لا مذهباً، وتتنافى فلسفته مع أي صورة نهائية ومغلقة ومذهبية، فأفراد الجنس البشري على مر العصور يتشاركون في إغناء المعرفة وتطويرها.

ويسود في عقلانية ابن رشد مبدأ السببية الذي أنكره –مثلاً – الغزالي، ويعني هذا المبدأ رد كل شيء في الوجود إلى أسباب تُدرَك بالعقل. وفي رده «في تهافت التهافت» على الغزالي بهذا الشأن، نقرأ قوله: «والعقل ليس هو شيء أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها، وبه يفترق من سائر القوى المدركة، فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل». ونتج عن هذه السببية تفسيره للحرية الإنسانية، وللاختلاف بين البشر: «فمن المعروف بنفسه أن للأشياء ذوات وصفات هي التي اقتضت الأفعال الخاصة بموجود موجود، وهي التي من قبلها اختلفت ذوات الأشياء وأسماؤها وحدودها، فلو لم يكن لموجودٍ موجود فعل يخصه لم تكن له طبيعة تخصه، ولو لم يكن له طبيعة تخصه لما كان له اسم يخصه ولا حد، وكانت الأشياء كلها شيئاً واحداً». وبناء على هذه الهوية الذاتية للموجودات والعلاقة السببية بينها يفسر ابن رشد الحرية الإنسانية موضوعياً، فالفعل الإنساني مشروط بعلاقة السببية بين القوانين التي سنها الله تعالى للكون، ومنها القوانين داخل الإنسان وخارجه، ولهذا فإنَّ الفعل الإنساني –عند ابن رشد – يجمع بين الجبر والاختيار. وكما يرد لديه «في الكشف عن مناهج الأدلة»، فإنَّ «النظام المحدود الذي في الأسباب الداخلة والخارجة، هو القضاء والقدر الذي كتبه الله لعباده». وهكذا يقوم في عقلانية ابن رشد تسليم واضح بتأثير الإنسان في حوادث العالم مبني على تقريره الخصائص الضرورية لكل شيء.

3 ـ من سجن ابن رشد إلى تحريره والتحرر به

تضيء صورة ابن رشد والتفاعل مع فكره في أوروبا جانباً من تحولات أوروبا باتجاه النهضة والاستنارة، وذلك بموازاة ما تُلقيه من ضوء على ابن رشد نفسه في فرديته وفي

متعلقاته ولوازمه الثقافية العربية الإسلامية بوصفه أجنبياً عن أوروبا. وأول ما يمكن أن يلتفت إليه المرء هو أن لحظة العلاقة ومبتدأها بين أوروبا وابن رشد كان مَفْصلاً في الدلالة على شعور القوة والتماسك إجمالاً في العقلية الأوروبية، أو - بعبارة أخرى - اندراجاً في مستهل الانعطاف باتجاه الانفتاح على المعرفة التي لا تعرف الانغلاق ولا الانحصار في قومية أو ثقافة أو دين. وهي لحظة مقابلة للحظة الثقافة العربية الإسلامية التي كانت -حينها - تلج في الركود وتنأى عن التماسك والقوة. ولذلك وصف إرنست رينان ابن رشد بأنه آخر ممثل لحضارة تنهار، وأن القرن الثاني عشر الذي توفي ابن رشد قرب أواخره «أبصر حبوط ما حاوله العباسيون في الشرق والأمويون في إسبانية من توسيع حقل العقل والعلم في الإسلام»[1].

ويتيح لنا الثناء والتقدير الذي أحاطه بابن رشد في أوروبا، المعجبون به والمتألفون حول عقلانيته الواقعية، ما لا يبتعد عنه في أبرز جوانبه أغلب خصومه الذين كانوا من رجال الكنيسة. فابن رشد عند الطرفين من ذوي الحكمة والنفع بمعنى من المعاني، حتى وإن اقترن عند من يصفه بذلك من رجال الدين أمثال توما الأكويني ودانتي بالإبانة عن مخالفتهم لمعتقده الديني، أو محاجته والتوجه إلى الرد عليه، وهذا طبيعي ما دامت أول صفة لهم تخصصهم في العلاقة بالدين. وهناك بالطبع من يلهج من الزاوية الدينية تحديداً بأقذع السباب والشتائم مقرونة بالتحذير الذي يخشى - وهذا أمر واضح حتى عند المعجبين به من رجال الدين - من إفضاء فكره العقلاني إلى زوال سلطان رجال الدين على الناس، وتضاؤل هيمنة الكنيسة. وهنا ملحظ بارز وهو أن قراءة ابن رشد والرد عليه من قبل رجال الكنيسة تنم عن بذرة تحول ما حتى لو اقتصر على الإحساس بالمواجهة، والوعي بتزايد نفوذ العقل في الثقافة، ولهذا يصح أن نعد ابن رشد -كما قال رينان - آخر ممثل لحضارة تنهار، في مقابل أن نعد توما الأكويني -بالقدر نفسه تماماً - أول علامة على حضارة تبدأ النهوض[2].

وقيمة الإعجاب بابن رشد في أوروبا عند أتباعه وعند بعض أبرز خصومه، متصلة بقيمته عند المترجمين لكتبه والناقلين لشروحه وتلخيصاته إلى الثقافة الأوروبية. وكان هؤلاء أول الأمر من اليهود الذين، تكاد تُجْمِع المراجع التاريخية، على ما أتاحت لهم

---

(1) ابن رشد والرشدية، ص23.

(2) انظر: Anna Akaso, Guido Giglioni (Eds.) Renaissance Averroism and Its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe, Springer, 2013.

الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس من وجود مدني فاضل ومتسامح، وأُرْغِم بعضهم في عهد دولة الموحدين، الدولة التي عاش ابن رشد في كنفها، على الخروج من غرناطة وقرطبة إلى مدن أسبانيا النصرانية وإلى مرسيليا ومونبليه، حاملين معهم الفلسفة والطبيعيات، وأهمها كتب ابن رشد. وتذكر المراجع أسماء عدد من الفلاسفة اليهود الذين تعلموا من ابن رشد وجمعتهم به علاقات صداقة وإعجاب، وأبرزهم موسى بن ميمون الذي تختلف المراجع في النص على تتلمذه لابن رشد مباشرة، وتتفق على ما تركه من نفوذ لابن رشد بين بني دينه. وقد نَشِطت نتيجة لهذا الاهتمام ترجمة كتب ابن رشد إلى العبرية من قبل بعض اليهود الذين خرجوا من الأندلس إلى أوروبا. وتقابلنا في الاضطلاع بأوسع مساحة في الترجمة إلى العبرية جهود أسرة آل ابن تيبون، وأبرزهم يهودا بن تيبون وموسى بن تيبون، وذلك في النصف الأول من القرن الثالث عشر الميلادي. وتلفتنا أسماء أخرى متعاقبة في تكرارها لترجمة كتب ابن رشد إلى العبرية، ودخول كتب ابن رشد الأصيلة أعني غير الشارحة أو الملخصة لأرسطو وأفلاطون في حيز اهتمامهم.

واستهلال الاهتمام بعقلانية ابن رشد من لدن اليهود قبل غيرهم، يتضمن الدلالة على العلاقة التاريخية المتمثلة في معيشة التجاور والاختلاط مع المسلمين والنصارى في الأندلس، ويتجاوزها إلى أثر التعصب الديني والإثني والصراع السياسي في وقف سيرورة التطور في الحضارة العربية الإسلامية، وتدهورها إلى الجمود. ومن المؤكد أن عقلانية ابن رشد، فيما أصَّلها وفيما شرح أرسطو وأفلاطون من منظورها، ذات مدى يجاوز إلى الكل الإنساني، فهي مناقضة للجمود بقدر مناقضتها للتعصب، والعقل فيها قوة مشتركة للبشر جميعاً، وهذا هو ما يمنحها أفقاً تنويرياً يغتني بالاختلاف والنقد والتسامح ويقتدر على التغيير الاجتماعي، وهذه المعاني مجتمعة تصب في وجهة إنسانية مشتركة خارج الثقافات والإثنيات أو فوقها.

أما أول من أدخل ابن رشد إلى اللاتينية، فهو في جُل المراجع، الأسكتلندي ميشال سكوت Michael Scot (- 1232م) الذي كان أحد المثقفين الذين تكونوا في مدرسة طليطلة، وذلك بارز في إحالة المراجع على مخطوطات باسمه في السوربون وفي غيرها، إحداها تحمل التاريخ 1217م. وتبعه المستشرق الألماني هرمان دورشينو الذي ترجم عدداً من كتب ابن رشد بين عامي 1240 - 1250م. ويبدو أن الإشارة إلى مذهب اسمه الرشدية جاءت من قبل رجال الدين، فإرنست رينان –مثلاً – يشير إلى أن جليوم

الأُفْرني هو أول سكلاسي (=نسبة تعني الفلسفة الكلامية) لديه مذهب يمكن أن يحمل اسم ابن رشد، وقد كان جليوم هذا يذكر ابن رشد بوصفه «فيلسوفاً بالغ النبل» دون أن يخرج عن سياق الدحض له. أما توما الأكويني (- 1274م) فهو أخطر خصم -بحسب رينان - لقيه المذهب الرشدي، ويذهب رينان إلى أن الأكويني مدين لابن رشد في كل شيء تقريباً حتى في شكل مؤلفاته الفلسفية، أي إيراد فقرة من أرسطو وفقرة للشرح. وعلى الرغم من مناهضة الأكويني لابن رشد في نظرية العقل تحديداً، وكتابه الشاهد في هذا الصدد بعنوان «وحدة العقل ضد الرشديين»، فإنَّ مجمل صورة ابن رشد لديه، كما لخصها رينان، تظهره شارحاً عظيماً نافذاً موقَّراً وكأنه أستاذ من ناحية، ومؤسساً لمذهب ملوم وممثلاً للدهرية والإلحاد ضالاً من ناحية أخرى.

وواضح أن وحدة العقل التي وضعها الأكويني، في عنوان كتابه، في موقع الضدية للرشديين، تعني أن الرشديين لا يقولون بوحدة العقل، وهذه إشارة إلى ما أشيع عن ابن رشد من أنه يقول بحقيقة مزدوجة، حقيقة الفلسفة التي تختلف عن حقيقة الإيمان. وبالطبع لا يمكن لأحد يقرأ كتاب ابن رشد «فصل المقال في تقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» أن يفهم أن ابن رشد يقول بازدواج الحقيقة، بل يقول بحقيقة واحدة ولكن الاختلاف يكمن في طرق الاستدلال عليها، ومن ثمَّ في الإدراك لها الذي يجعل ما يدركه أهل العلم والحكمة مختلفاً عما يدركه العامة، فهو اختلاف في المعرفة. وعلى رغم ذلك فإنَّ من يقرأ الأكويني سيكتشف إيمانه بالعقل وتوظيفه إياه للبرهنة على الإيمان بطريقة تجر العقل إلى الكنيسة، بما يهدف إلى التطابق بينهما، وهو هدف أنتج كما تجلى لمن درس تاريخ الكنيسة وفكر الأكويني تحديداً، ومن أبرزهم عربياً الباحث اللبناني ميخائيل ضومط، تبديلاً في مسار الكنيسة، وخصوصاً في استنارتها وعلاقتها بالعقل، باتجاه المصالحة بينه وبين الإيمان[1]. وهذا بجلاء يكشف لنا عن بصمة تأثير قوية من ابن رشد ومن فصل مقاله الذي لم يقبل فيه التضاد أو الانفصال بين الشريعة والحكمة؛ لأنَّ في ذلك الويلات التي تؤدي -دوماً - بالمجتمعات المؤمنة إلى الاستبداد والتمزق والتعصب والجمود.

ولا يختلف -مثلاً - الشاعر الإيطالي دانتي (- 1321م) عن توما الأكويني، فهو مثله ينتمي إلى المدرسة الدومنيكية التي ناهضت ابن رشد والرشدية، وهو مثله - أيضاً - في ازدواج النظر إلى ابن رشد من جانبين، جانب الحكمة والعقل والشرح

(1) توما الأكويني، ط4، بيروت، دار المشرق، 2005م، ص ص 25 - 34.

لأرسطو، وهو ممدوح لديه، وجانب الاختلاف مع الدين من وجهة نظره النصرانية وكفرانه، وهو ما جعله يضعه في المحيط الخارجي لجهنم في (الكوميديا الإلهية). لكن مزيداً من الدلالة على تقدير ابن رشد عند دانتي، تأتي من وضعه سيجر برابانت Siger of Brabant (– 1283م) الذي كان مناصراً قوياً للرشدية، ومعاصراً للأكويني، في الفردوس. ويَخْرُج النظر إلى ابن رشد عند آخرين من رجال الكنيسة، أغلبهم لم يصلوا إلى شهرة عالية، إلى شطط غال وتعصب أعمى، وتقترن تجاه ابن رشد عبارات الوصف بالإلحاد أو الوثنية والهرطقة وانتقاص الأديان عند قوم، مع الوصف بالإسلام عند آخرين، في التدليل على الكفر وضلال المعتقد. وعند أولاء وأولئك نقابل عبارات اللعن والشتم والتسفيه وما يشبهها من التعبيرات التي تدلل على منطق مضاد للعقل تماماً، ومحتشد بإحساس الفزع والخطورة.

وبالطبع لم تأت المواقف الرافضة لابن رشد والمتحفظة على عقلانيته وهي مواقف محصورة في الكنيسة ومن يستفيد من تزايد نفوذها في أوروبا، قبل المواقف المنفعلة في أوروبا نفسها بابن رشد والمتبنية لعقلانيته والمتناصرة على إعلائها. وقد كانت جامعة باريس منذ القرن الثالث عشر مركزاً مهماً للرشدية، ويبرز من أهم ممثلي الرشدية فيها سيجر برابانت الذي تقدم ذكره والدنمركي بويس دي داسي. ويقول رينان: إن أساس السوربون الذي يمثِّل دراسات جامعة باريس في القرنين: 12، 13، يشتمل على 9 مخطوطات لابن رشد، وينطوي بعضها على آثار للاستعمال اليومي في التعليم. ويذهب إلى الاستدلال على ما فازت به الرشدية من حظوة لدى أساتذة باريس، بالأحكام الكثيرة التي كانت موضعاً لها، والتحذير الذي وُجِّه إلى رئيس الجامعة وإلى وكيل كلية الفنون عام 1271م. وقد رَوَى أن ابن رشد في القرنين: 14، 15، كان يُعَد أول شارح والوحيد الذي يُسْتَنسَخ والوحيد الذي يُذْكَر، وحينما عزم لويس الحادي عشر عام 1473م على تنظيم التعليم الفلسفي كان المذهب الذي أوصى به هو مذهب أرسطو وشارحه ابن رشد.

وكانت جامعة أكسفورد في إنجلترا مركزاً آخر للرشدية، وهنا نجد المدرسة الفرنسسكانية التي تبنت ابن رشد واحتفلت به مقابلةً فكرياً للمدرسة الدومينيكية مدرسة التعصب الديني الكنسي في إيطاليا، وأبرز من يمثل الرشدية في أكسفورد روجر بيكون. وفي شمال إيطاليا برزت في سياق تبني الرشدية والدفاع عنها جامعة بادوا، ويضاف إلى ذلك استمرار نفوذ ابن رشد في أسبانيا والبرتغال.

ومن غير شك فإنَّ صفة ابن رشد الغالبة في المؤلفات الغربية، هي «الشارح» أي شارح أرسطو، وهي صفة قد تحمل عند بعض المؤلفين، ومنهم -مثلاً- إرنست رينان، دلالة تهوين وتأخير في الرتبة، حتى وهو يقرنها غير مرة بصفات إعلاء وامتياز من مثل العظيم والمقدَّم... إلخ، وذلك باستحضار صفة الخلاق أو المبدع التي تذهب في هذه الحالة إلى أرسطو مقدمة إياه في الرتبة على رتبة الشارح. وتقترن صفة الشارح تلك عند رينان من جهة أخرى، بالتحقير العقلي والثقافي للساميين وللعرب منهم تحديداً، وذلك بوصفهم من وجهة نظره -في مجمل مناشط تأليفه المختلفة- غير قادرين على الفلسفة بحسبانها خلقاً وإبداعاً، على عكس موقف الإعلاء لديه لأوروبا والمسيحية، والتراث الإغريقي والروماني. وهذه عنصرية مقيتة تتوسل بالمنهجية التاريخية، ولكن الشيء الذي ينبغي أن نعيه في ضوء التطورات المنهجية أن الشرح فعل إبداعي، بل ليس هناك من فعل إبداعي إن قصدنا الأولية والأصلية بالمعنى التفكيكي والتناصي، فكل نص تأسيسي هو نص شارح لسابق، صراحة أو ضمناً. هذا عدا عن أن الدراسات الفاحصة لابن رشد -كما هو الحال في دراسة محمد عابد الجابري: «ابن رشد: سيرة وفكر» (1998م) - قد أظهرت إضافات ابن رشد واستدراكاته على أرسطو وأفلاطون.

القسم الثاني

أوهام الحرية لا حقائقها



I ـ القيمي والرغبوي في الحرية

أ ـ الحُرية دائماً مطلب لا واقع

1 - الحرية لحظة اكتمال أم نقص

رأى سارتر (- 1980م)، أن الإله غير المحدود القدرة، الكامل الصفات، ومن يمتلك وحده الحرية المطلقة، لا يمكن وصفه بالحرية على الإطلاق. واستخلص من ذلك نتيجة تمثِّل مبدأ الحرية وهويتها لديه، وهي أنها لا توجد إلا في عالم مُقَاوِم، وأنا -يقول - حر حرية مطلقة، ومسؤول مسؤولية مطلقة، لكنني لست حراً أبداً إلا في موقف situation[1]. وكان من نتائج هذه الرؤية للحرية مقولته التي بدت للكثيرين مثيرة للعجب والاستنكار أو الغموض: «إن العبد حرٌّ في أغلاله مثل سيِّده» (ص867).

هذا التصور للحرية يلفتنا إليها بوصفها الموضوع الأشمل والأكثر جوهرية من غيره، للاصطراع والتعارض بين الفئات الاجتماعية والفكرية، بكافة الوجهات التي تنقسم وتتقابل وتتصادم. فالموضوعات الأخرى التي تفرق بينها وتتسبب في تقابلها الثنائي، سواء تعلقت بتنظيم المجتمع وإدارته، أم بالدين والأخلاق، أم بالحقوق والقوانين، أم بالفكر والتعبير، أم بالتقليد والإبداع، تندرج في موضوع الحرية، فترادفها أو تتصل بها، أو تلزَم عنها. لذلك فإنَّ السؤال عن الحرية هنا، ليس سؤالاً عن مفهوم واحد للحرية تتشاركه تلك الفئات، ويكون خلافها أو اتفاقها عليه مفهوماً على هذا الأساس، بل هو سؤال عن تصور كل منها للحرية تصوراً مبنياً على علاقة الصراع والتضاد بينها، بحيث تنعكس هذه العلاقة في التصور للحرية وعليه.

---

(1) الوجود والعدم، ترجمة: د. عبد الرحمن بدوي، بيروت: دار الآداب، 1966م، ص ص 765 - 777.

هكذا لا يجوز أن نفهم الرفض للحرية وتحقير قيمتها في موقف، وأن نفهم المطالبة بها وتمجيدها في موقف آخر، بوصفهما موقفين من شيء واحد، وبتصور واحد، بل هما موقفان متغايران تغايراً يصنع لذلك الشيء ماهيته وقيمته والشعور به على نحو متغاير. ومن المؤكد أننا نختزل المشكلة حين نضعها في معترك الصراع بين فصيلين وحسب، وأن نقع في شراك ما هو متداول من ثنائيات «الإسلاميين» و«الليبراليين» أو «المحافظين» و«المجددين» أو «التقليديين والحداثيين»... إلخ. فالاتجاهات المختلفة لدى كل طرف على حدة من أطراف هذه الثنائيات لا تتساوى في التصور للحرية والموقف منها إلا على سبيل الإجمال، ولن يكون بوسعنا اختصاص طرف لوحده بموقف مغلق ونهائي من الحرية في مفهومه لها وفي رفضها أو المطالبة بها.

قد يتراءى موقف المعارضة للحرية والنفور منها، لدى من يسمون بـ«الإسلاميين» ولدى المحافظين من منطلقات فئوية وطبقية اجتماعياً، ولدى الوجهات الثقافية التقليدية، موقفاً واحداً، ولكن هذه الفئات ليست متطابقة في بواعث موقفها من الحرية، وغاياتها منه، ومن ثم في مفهومها لها. وعندئذ فلن يكون دقيقا أن نقول إن الإسلاميين أو المحافظين أو التقليديين يناهضون الحرية ويرفضونها، بل يناهض كل منهم على حدة تصوراً معيناً للحرية لا تتحقق به المصلحة من وجهته، ولا يتحقق موقعه الذي يتعرف بالاختلاف عن سواه، ولو كانوا فعلا مناهضين للحرية لما ساغ لهم مقصد لأنَّ القصد والنية يستلزمان الحرية، ولكانوا بأنفسهم مناهضين لوجودهم.

وهذا ما يمكن حسابه بالقدر نفسه لدى الفئات التي تجتمع - بحسب التصنيفات المتداولة - في صف التمجيد للحرية والدعوة إليها، كمن يوصفون بـ«الليبراليين» و«المجدِّدين» و«الحداثيين»؛ فالحرية من هذه الوجهة تأخذ تصورات مختلفة عن تلك، تتحقق بها المصلحة في مدى لا يرتهن إلى موقع مناهض للتغير أو التعدد أو المساواة والعدالة الاجتماعية. ومن هذا المنظور لا يمكن لنا أن نرى دعوة وتمجيدا مطلقين للحرية، بل نرى معارضة للحرية ونفوراً منها، كما كانت المعارضة لها والنفور منها لدى تلك الوجهات التي اجتمعت في صف المعارضة للحرية، إنها هنا معارضة للحرية «الفئوية» و«الطبقية» و«الذكورية» و«المذهبية» وما إليها من امتيازات على حساب باقي الفئات والطبقات.

والنتيجة التي تتراءى لنا في تفاصيل التقابل في الموقف من الحرية، على ذلك النحو، تعيد ترتيب تصوراتنا، وتقلبها رأساً على عقب، ففي المعارضة للحرية مطالبة بها من وجه، وفي المطالبة بها معارضة لها من وجه. وهذه النتيجة تدلِّل على قيمة

الحرية لدى الجميع، أي على صفتها المطلبية وضرورتها، وتدلّل على أن الاعتراض عليها والصراع بشأنها، لا يكون معقولاً بوصفه نفياً لتلك القيمة، بل بوصفه تأكيداً لها؛ لأنَّه صراع ضد تهديد الحرية للفرقاء فيه، وعلى صياغة مفهومها بمقاس المصلحة الفئوية الضيقة والثقافة والإيديولوجيا، أو بمقاس العموم الاجتماعي والإنساني.

2 - الحرية قيمة عقلانية وأخلاقية

ولهذا لن نجد في الذاكرة الثقافية دلالة مسيئة للحرية، أو مشينة لها، بل نجد دلالة الحرية دائما على القيمة المثالية، أي على صفة مرغوبة من كل أحد. وذاكرتنا الثقافية الأساس، هي اللغة التي ترينا معاجمها تلك القيمة، ففي «لسان العرب» نجد دلالة الحرية نقيضاً للعبودية: «الحُر، بالضم: نقيض العبد» و«الحُرَّة: نقيض الأمة». إنها دلالة الحرية على الاستقلال الذاتي، وسيادة الفرد على ذاته. و«الحُرُّ من الناس: أخيارهم وأفاضلهم. وحُرية العرب: أشرافهم» «والحُر: كل شيء فاخر من شِعر أو غيره. وحُر كل أرض: وسَطُها وأطيبها» «والحُر: الفعل الحسن» «والحُرَّة: الكريمة من النساء» «وسحابة حُرَّة أي كثيرة المطر» «وتحرير الكتابة: إقامة حروفها وإصلاح السقط».

إنها دلالات تجتمع على قيمة ما تصفه بالحرية، من جهة الخير والفضل والشرف والفخارة والوسط والطيب وكرم الأصل وكرم العطاء والصحة والجودة، وهي صفات تتحدد قيمتها بالسلب لغيرها وإحراز أفضلية عليه.

ونجد دلالة الحرية في اللسان، على القيمة في معنى ديني يتعلق بـ«صلة المحرَّر بالله تعالى»، ويورد اللسان على ذلك الآية: ﴿إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي﴾ (آل عمران: 35) ويقول: «تحرير الولد: أنَ يفرده لطاعة الله عز وجل وخدمة المسجد».

ولا يوجد أوضح دلالة على قيمة الحرية وضرورتها في القرآن الكريم، من النهي عن الإكراه على الدين الذي يدعو إليه. ويتعدد بيان آيات القرآن لتلك القيمة والضرورة، ويكفي أن نقف منها على الآية: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ (هود: 118). فقد وقف عديد من المفسرين لها على نفي الاضطرار إلى أن يكون الناس أمة واحدة؛ ذلك فيما قال الزمخشري مثلاً - «أن الله لم يضطرهم إلى الاتفاق على دين الحق، ولكنه مكنهم من الاختيار الذي هو أساس التكليف»[1]. وهنا تتجلى الصلة بين الحرية والمسؤولية، فلا مسؤولية من دون حق الاختيار، وهذه

(1) الكشاف، بيروت: دار المعرفة، د.ت، ج2، ص298.

قاعدة تأسيسية تغدو الحرية بموجبها شرط الإيمان وشرط الأخلاق بقدر ما تغدو شرط إنسانية الإنسان وشرط نيته وقصده إلى الفعل. فلا صحة لاعتقاد المُكرَه، ولا فضيلة لأخلاق المُجْبَر على الخلق القويم، ولن تتحقق للإنسان إنسانيته حين يكون مسلوب الحرية، وفاقداً للمسؤولية.

هذا المفهوم المطلق لحرية الإنسان في القرآن، من حيث هي علاقة بطبعه و«خِلقة الله» له، مختلف عن دلالة الحرية في اللغة، أي في الثقافة البشرية، التي تشير دلالاتها دائما - فيما نقلنا عن لسان العرب - إلى واقع متفاضل، يكون فيه «الحُر» وغير الحر.

3 - جدل الحرية: دعاتها ومعارضوها

إن دلالة التفاضل تلك هي دلالة الحرية في المجتمعات الإنسانية؛ فليس هناك مجتمع توجد فيه الحرية دفعة واحدة، وبشكل نهائي. ولو تحقق هذا المجتمع، لكان تحقُّقه - لا محالة - إعداماً للحرية وإنهاءً لها، فلن يكون لديه - عندئذ - حاجة إلى دلالتها، لانتفاء ما يختلف عنها.

الحرية - إذن - لا تتحقق، بل تتحسن بالعمل على المجاوزة إلى الممكن. وإذا تقررت قيمة الحرية وضرورتها، فإنَّ الاتهام لوجهة المعارضة للحرية بالجمود والاستبداد والفساد والمصادرة للرأي والتعصب، هو الوجه الآخر للاتهام لوجهة الدعوة إليها بالتفسخ والانحلال والتمرد على قواعد المجتمع وثوابته. فالوجهتان متساويتان، من حيث تبدوان مختلفتين، في التعبير النقدي منهما عن غياب الحرية، وليس عن الرغبة في استبعادها؛ لأنَّ ما يَتَّهم به أحدهما خصمه شبيه بما يتهمه خصمه به، لا يجد علاجه إلا في الحرية التي توجد دفعة واحدة مع المسؤولية عنها، ومع الفعل المستمر للتجديد والتطوير والاعتراف بالحقوق والتقنين، أو لا توجد.

ب ـ الصراع من أجل الحرية وضدها

1 - الحرية المستبدة

كان الإثبات لقيمة الحرية في الإسلام، والتمجيد لها، وجهاً من وجوه الهجوم والدفاع المتبادَلَيْن بين من يوصفون بـ«الإسلاميين»، وخصومهم الذين يوصفون بـ«الليبراليين» في طول العالم العربي والإسلامي وعرضه.

ولكن أوضح ملمح لدى هذين الطرفين المتخاصمَيْن في الحرية، في ما يمكن تسميته بـ«الأصولية العلمانية» مقابل «الأصولية الدينية» هو عدم تمثُّل كل منهما ما يفهمه من الحرية ويُنظِّر له في حق خصمه قبل أي أحد. وكل منهما يمارس من القطع والحسم والاستبعاد للآخر ما ينفي عنه أي صفة للحرية، وأي أحقية في الدفاع عنها. ولقد بدت خصومة الطرفين للحرية أوضح ما بدت (وتبدو) في عدم تعاطف أي منهما تجاه القهر والاضطهاد الذي يمارس على حرية خصمه أو على أي أحد. وكأن الحرية هنا هي حرية الذات فحسب، أي الاستبداد و«الأنانية» عارية من كل ستر.

لكن الأصولية العلمانية في انتقاصها عملياً للحرية محجوجة بالحرية، بوصفها دعواها الوجودية؛ إذ الحرية جوهر خطابها وظاهره الذي يقتضي التطابق مع مضمره. وهي لهذا لا تستدعي الالتفات بالقدر الذي يستدعيه الموقف الموصوف من وجهتها بالمضادة للحرية والاستلاب لها.

ويمكن للمرء أن يكتشف مطلبية الحرية في بعض الوجهات الإسلاموية التي جرى تصنيفها في طرف متشدد ومضاد للحرية، وهي تعلن –مثلاً– التقصير في معالجة حقوق المرأة والتضييق عليها وتفرق بين الديني وبين العرفي والتقليدي[1]. أو تنتقد التضييق على حرية الرأي، أو تهزأ من أوصاف الليبراليين لهم بأنهم ضد الحرية أو تقرر، فيما قال بعضهم: «أن قادة الحركة الإسلامية حددوا معركتهم منذ البداية بأنها: معركة الحرية»[2].

هكذا يمكن للمرء أن يكتشف خط النار المتوتر بين استقطاب تيارين لدودين ضد بعضهما، حين تستدعي التجليةُ والبلورةُ للمواقف، ما يدلل على تلاق بينهما تجاه المطلبيات الاجتماعية والسياسية والثقافية، وإن جاء هذا التلاقي في سياق تناف متبادل من الادعاء عند كل تيار بأنه صاحب الفضل والجهد والنضال تجاه هذا المطلب أو ذاك، أو الدلالة على تكييف هذا المطلب أو ذاك بما يميزه عن تكييفه لدى الآخر.

وبالطبع فلا مشاحة في المصطلح كما قال أسلافنا، لكن هذا النفي للمشاحة في

---

(1) انظر، صلاح عبد الرزاق، مقالات في المرأة المسلمة والمرأة في الغرب، القاهرة: منتدى المعارف، 2010م، ص41. وأميمة عبد اللطيف ومارينا أوتاوي، المرأة في الحركات الإسلامية: نحو نموذج إسلامي لنشاط المرأة، سلسلة الشرق الأوسط، مركز كارنيجي للشرق الأوسط، رقم 2، يونيو 2007م، ص11 وما بعدها.

(2) انظر، هيفاء أحمد محمد، الإسلاميون في تونس بين المعارضة والسلطة، بغداد: مركز الدراسات الدولية في جامعة بغداد، مجلة دراسات دولية، ع 58، ص ص 19 - 48.

المصطلح محصور في سياقه على الوجهة المعرفية العلمية التي تصف برغبة كاملة في الموضوعية والحياد مضامين التسميات والتصنيفات من دون أن تدخل في تقويم أو تصحيح اجتماعي وسياسي لها. أما القول بالليبرالية، فهو في سياقنا، على عكس ذلك، موضع مشاحة من قبل خصومها، بل موضع تشويه ونبز وقذف واتهام! هل يعني ذلك أن خصوم الليبرالية ضد حرية الفرد التي هي جوهر الليبرالية وأساس دلالتها؟ هل كانوا يستطيعون النقد والاعتراض والمحاجة بلا حرية؟ أم أنهم يرون أن الحرية حق لهم لا يجاوزهم إلى غيرهم؟ من الذي منحهم -إذن - هذا الحق؟ ومن الذي حرم غيرهم؟

2 - الحرية وحرب التسميات

إن التسمية التي يُشِيْعُها خصوم الليبرالية عن أنفسهم، في المجتمع العربي والإسلامي، هي -في الأغلب - «الإسلاميون» وهي -من جهة - نسبة إلى الدين، والليبرالية ليست ديناً؛ لأنَّه ينتمي إليها ذوو أديان مختلفة، ولا دينيون في وقت واحد. و«الإسلاميون» من جهة أخرى نسبة إلى الإسلام، والإسلام أكبر من أن يطابق كلياً نسبة جزء منه إليه، فهو مذاهب وجغرافيا وتاريخ في مدار شاسع ومتطاول. ولا بد أن المعنى المضمر هنا هو الإسلام (الصحيح) الذي يراه هؤلاء الإسلاميون، بالمعنى الذي يدور في مدار التخطئة لغيرهم أو التفضيل والترجيح لمسلكهم على كل ما عداه. ولذلك يصبح الإسلاميون بهذا المعنى منازع وأصنافاً مختلفة وتزداد اختلافاً.

ومعنى ذلك أن النسبة لا يصح أن تحيل على الدين، وإلا لكان التغاير والاختلاف نقضاً للدين لا لفكر المنتسبين إليه واجتهاداتهم وتأويلاتهم. إنها نسبة إلى الإيديولوجيا السياسية التي تحيل على البشرية وانتفاء العصمة، وهي من ثم لا تنفصل عن قانون الرغبة التي لا تكف عن خلق أوهام للوصول إلى أهدافها. ولهذا كانت الإيديولوجيا دوماً في حاجة إلى خصم تصنع منه شيطاناً رجيماً، وتسقط عليه كل الشرور والسلبيات، لتصنع حصانتها الذاتية وصلابتها، فتغدو بنية مغلقة، متمنعة على المساءلة والنقد والاختبار، لا تقبل زيادة عليها ولا نقصان منها.

ومن هنا ما نشهده من تشويه «الليبراليين» من منظور «الإسلاميين»، حين لم تعد ممارسة الأولين النقدية والإصلاحية في نظر الأخيرين تجاه الأفكار والقضايا الاجتماعية سوى «مروق من الدين»، و«تمرُّد على الوطن»، و«تغريب» و«عمالة»، و«شهوانية»، و«إسقاط للرموز الدينية» التي تُختَصَر في أعلامهم ورموزهم ومقولاتهم ومسلكياتهم وأحكامهم.

وعلى رغم تباين هؤلاء المثقفين «الليبراليين» في مشاربهم الفكرية وتوجهاتهم السياسية، التي تحمل خليطاً من الوجهات المتباينة في موقفها الاجتماعي وفي منظورها المعرفي، فإنهم ينضوون من تلك الوجهة الإيديولوجية الإسلاموية في مدلول الليبرالية، بحيث لا يكاد يبدو للمتابع من ناتج عملي للناشطين الإسلامويين سوى الاحتشاد لإقصاء أعدائهم أولئك، الذين هم أعداء الدين وأعداء الوطن، وكشفهم وسد كل ثغرات التلاقي معهم!

3 – موقف التعمية والمخادعة

ويمكن للمرء أن يرى رأي العين، ما تحدثه الإيديولوجيا من إلباس وتعتيم ومن مغالطة وتضليل، ومن تضحية بالحقيقة؛ حقيقة الدين وحقيقة الواقع وحقيقة العلم، على مذبحها، من أجل اجتذاب البسطاء والعامة. فحين كانت الدعوة للسماح للمرأة بقيادة السيارة تأتي، في الساحة السعودية قبل سماح الدولة بها، من أحد الذين يُنتقصون لدى خصومهم بصفة «الليبرالية» فقد كانت دعوة لـ«الإباحية»، و«رغبة في الإفساد»، و«محاربة لله ورسوله». أما حين يرى أحد الذين ينتمون إلى دعواهم الحزبية، أنها خارج أي إشكال أو تساؤل ديني، فإنها وجهة نظر فقهية.

والأمر نفسه يقال في قضايا كثيرة احتدم الجدل حولها، فالموقف الإيديولوجي الإسلاموي منها يبحث عن الشعار المرفوع عليها، وحساب المصلحة السلطوية التي تنجم عنها، ومن ذلك مبدأ الانتخابات والديموقراطية التي أصبحت تحظى بقبول لدى الجماعات والأحزاب الإسلاموية، وذلك على الرغم من أن المرء لا يستطيع أن يفصلها عن «المبدأ الليبرالي»، مبدأ الحرية وفلسفتها الفردية والاجتماعية[1].

ولو وقفنا على المغزى الأخلاقي الذي يجري إعلانه إسلاموياً في وجهة الاتهام للحرية، فسنجد أنه يحمل قدراً عالياً من الإثارة الاجتماعية، ولكنه بالمدلول الأخلاقي نفسه فارغ من المضمون، إن لم يكن ضداً للأخلاق بمعناها العملي. فالأخلاق لا تستقيم إلا بمسؤولية الفاعلين لها في المجتمع عن سلوكهم واختياراتهم، ولا ثقة أبداً بأخلاق

---

(1) قارن –مثلًا – مادة «ديموقراطية» ومادة «شورى» في، موسوعة المذاهب الفكرية المعاصرة، الصادرة عن الندوة العالمية للشباب الإسلامي، ط2، الرياض، 1409هـ/ 1989م) مع كتاب، فهمي هويدي، الإسلام والديموقراطية، القاهرة: مركز الأهرام، 1993م، ص ص 95 – 171، وحديثه عن «حيرة الإسلاميين» ص ص245 – 251.

يُحمَل الناس عليها كرهاً. إن الأخلاق بنت الحرية لا العسف، والرغبة لا الاضطرار، والاختيار لا القسر. والحرية لا تُرْغِم الناس على التخلي عن أعرافهم ومعتقداتهم، بل على العكس هي التي تنشئ العقد الاجتماعي، والمؤسسات، والدساتير والأنظمة، وتظل دوماً إنجازاً متنامياً تاريخياً للتحرر يبني القيم ويرفع مستويات الإنسانية، فلا وصفة جاهزة نظرياً لحرية مطلقة تُطَبَّق كاملة ودفعة واحدة، ولا حرية في ثقافة اجتماعية تطابق الحرية في ثقافة اجتماعية أخرى.

ت ـ ادعاء الحرية... وكراهيتها

1 - مع الحرية ومن أجلها

كل يدعي أنه مع الحرية ومن أجلها، فهي قيمة إيجابية، تبتدئ من حرية الذات التي يغدو امتلاكها درجة عليا من درجات التحقق والحضور الوجودي، ولكن ادعاءها يمضي إلى كل الإيديولوجيات الشمولية وأنواع التسلط والعسف. فالشيوعية والقومية والاستعمار والأحزاب الشمولية والدكتاتوريات المتعددة لم تخيِّل للناس غير الحرية، ولم تحدِّثهم عما تنطوي عليه في حكمها لهم من استعباد وقهر، بل عما يقهرهم ويستعبدهم من الفقر والجهل أو الإقطاع أو العدوان الخارجي، أو من الفساد والتسلط.

وكم من دكتاتور قام بدعوى «القضاء» على الدكتاتورية، أو قام بذريعة «الثورة» على التخلف، أو المواجهة لعدو ما للحرية! وكم من ثورات إيديولوجية تتلهب بمعاني الحفاظ على التقاليد والمعتقدات والعودة إلى الأصالة والحفاظ على الأخلاق، كانت في الوقت نفسه ترفع شعار الحرية وتتذرع بها بوصفها مدلولاً لحرية المجتمع المجرد وكينونته المعنوية!

2 - إشكال فلسفي أنطولوجي

لهذا كانت الحرية إشكالية نظرية فلسفية، بالمعنى الدقيق للمفاهيم المعقَّدة، فالفرد وهو جوهر موضوع الحرية، لا يعيش خارج المجتمع، وليس مكتفياً بذاته، فهو – إذن - دلالة قيد، بل قيود متعددة، أكثر منه دلالة حرية، وهي قيود تكوينية بيولوجية، وسايكولوجية، وطبيعية، ودينية، وثقافية، ومعرفية، واقتصادية، وسياسية، وقانونية... إلخ. والمجتمع - أي مجتمع - لا يعيش خارج العالَم، أي خارج نسق مجتمعات مختلفة. وهكذا تغدو الحرية معضلة، بحيث تجاوز الفرد، إلى المجتمع، والمجتمع

إلى الكل الإنساني وإلى الكون، في علائق عديدة ومعقدة. وبالطبع فإنَّ حركات التحرر الاجتماعي مهما تنوعت صورها، لا تستطيع أن تقوم بمباشرة تحرير الفرد من قيوده تلك دفعة واحدة، ولا بشكل مطلق، والتاريخ يعلمنا أكثر من أي شيء آخر الفارق بين الشعارات والوقائع، والنظرية والتطبيق.

لكن الذي يثير التأمل هو مقدار الفظاعة الناتجة عن التركيز على التحرير باتجاه واحد، فالفقر الذي يورث استغلال الإنسان للإنسان، كان محط التحرير في الشيوعية، وكانت النتيجة فقدان الحرية الفردية الذي جعل الحياة في القيد الشيوعي التوليتاري لا تختلف عن السجن. وتحرير الفرد بالمفهوم الاقتصادي الرأسمالي الذي يحيِّد دور الدولة، بل يحيلها إلى خدمة «رأس المال» الجشع بطبعه، يفاقم الاستغلال والاغتراب، ويرسِّخ وجوهاً ظاهرة وباطنة من الهيمنة والتسلط والاستعباد.

والعلم الحديث في وجهته التجريبية والوضعية الذي تُنْتِج معارفُه الطبيعية والإنسانية والتِّقنِيَّة حريةَ الإنسان من أسر الطبيعة وتقدِّره على فهم قوانينها وامتلاكها والانتصار على الزمن والجغرافيا والمرض وخشونة العيش والخرافة والعادات الرثة... إلخ، لم ينفك عن التمركز والتحيُّز للتجربة الخالصة، واقتصار مسمى «المعرفة» على ما ينتجه التجريب والمعاينة والاختبار، واستبعاد ما عداه. وهذه صورة من صور السجن التي آل إليها الإنسان، بسبب تكريس التكرار لصورة المستقبل الممكنة على ما هو موجود، وبذلك لم يعد العلم التجريبي والوضعي محايداً، على نحو ما كشفت النظرية النقدية لدى مدرسة فرانكفورت. فحياده مدعاة للحفاظ على الوضع القائم والمصالح المهيمنة فيه، وهو يعجز عن تبرير رؤيته المنفعية للحياة، وتسيُّد النزعة الاستهلاكية، وتشيؤ الإنسان وغياب ذاتيته وعودته إلى البربرية[1].

وليست الأديان خارج هذه السياقات، فأعنف ما عاناه البشر طوال التاريخ هي الحروب الدينية، وأعنت ما قاسوه من قهر كان باسم الدين الذي هو في الأصل تحرير للإنسان؛ لأنَّه يضع عن بني البشر ﴿إِصْرَهُمْ وَالأَغْلالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ فيما أخبرنا القرآن الكريم (الأعراف: 157).

---

(1) انظر، ماكس هوركهايمر، وثيودور ف. أدورنو، جدل التنوير، ترجمة: جورج كتورة، ط1، بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2006م، ص ص23 – 65، وحسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت: النظرية النقدية التواصلية، بيروت والدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005م، ص ص 35 – 45.

هذا، إذن، يعني أنه لا يمكن أن نفهم الحرية خارج الضرورة، ولا أن نجدها معلَّبة وجاهزة، أو أن يمنحها أحد لأحد. ولهذا ظلت الحرية نظرياً عصية على التعريف، وبرجسون (- 1941م) هو من قال: «إن كل تعريف للحرية لابد أن ينتهي إلى تقوية حجة أنصار الجبرية»[1]. وهو المنطق نفسه الذي جعل لوي لافل Louis Lavelle (- 1951م) وكارل ياسبرز Karl Jaspers (- 1969م) وجابريل مارسل Gabriel Marcel (- 1973م) وغيرهم يجتمعون على استحالة تعريف الحرية؛ لأنَّها ليست موضوعاً بل فعل ووجود، والفعل الذي أتعقل به الحرية -كما يرى مارسل - هو عينه الفعل الذي به تكون الحرية. وكل معرفة نظرية عقلية تفترض، عند لافل، وجود ضرب من الانفصال بين الموجود العارف والموضوع الذي يريد أن يعرفه، وذلك لا يتأتَّى في الحرية التي لا يُتعرَّف عليها إلا في صميم الفعل الذي به تمارس وجودها[2].

وهكذا تستحيل الحرية من حيث هي وجود وشعور إلى كسب وإنجاز وممارسة، بالمدلول الاجتماعي والإنساني وليس الفردي، وتستحيل العدالة والأمن والتعاون والتسامح، وتستحيل القوانين والأنظمة، إلى أجزاء عضوية في تكوين الحرية ووجودها لأنَّها تصنع مجالاً لإرادة الفرد واختلافه وإمكانات تحقُّق وجوده الذي يرضاه وذلك هو لبُّ لباب الحرية.

(1) نقلًا عن، د. زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية، ط3، القاهرة: مكتبة مصر، د. ت، ص23.
(2) انظر، المرجع نفسه، ص ص 26 - 32.

II ـ الحرية والحداثة

1 ـ منعطف حاسم

أخذت إشكالية الحرية منعطفاً حاسماً، بتبلور أفق نظري جديد، حين ولادة مفهوم الفرد، ومفهوم الإنسان، وهي الولادة التي آذنت بانبثاق الزمن الحديث. والمعنى الذي يكمن وراء ذلك هو تحقق نظام اجتماعي اقتصادي وثقافي عقلاني يعي فيه الكائن معنى الصدور في أفعاله عن إرادته هو لا عن إرادة غيره، ويسعى إلى امتلاك هذا الامتياز، ومن ثم يسعى إلى أن يتساوى مع غيره في الإنسانية وما يترتب عليها، وتنتفي التمايزات العنصرية، ويعاد تشكيل خارطة السلطة وفق حسابات جديدة تقع الحرية في جوهرها، لا بوصفها اكتمالاً وإنما بوصفها مطلباً ومقاومة ونقصاً ونسبية، وذلك بما ينفي صفتها التجريدية؛ فهي لا تُوجَد إلا بالفعل والممارسة، وهي موجودة فعلياً لدى الإنسان مادام يملك الإرادة، والتنوير الحق أوضح ما يكون في تعزيز وعي الإنسان الفرد بإرادته، ومسؤوليته تجاهها.

2 ـ الإصلاح الديني وميلاد الفرد

أحال عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر (- 1920م)، بداية ذلك في أوروبا على سببين هما: الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية؛ ذلك أن دلالة الرأسمالية على الحرية من وجهته ليست في وجود أفراد نهمون للحصول على الأرباح؛ فمثل هؤلاء يمكن أن نجدهم في كل مجتمع وزمان. وليس الغزو والمضاربة والمغامرة... إلخ، إلا أشكالاً من هذا النهم ووجوهاً من النزوة والغرائزية في الإنسان، وهي بالتأكيد لا تصلح بأي حال دلالة على الحرية.

إن عقلنة الرغبة في الحصول على الأرباح، أي تأطيرها وانتظامها بالعقل والعلم، هو امتياز الرأسمالية الغربية حديثاً، التي تستقيم الدلالة بها على الحرية بوصفها تجلّياً للوعي بالفردية والمسؤولية.

ومن هنا جاء نقد فيبر للتصور المادي للتاريخ، بنفيه تسبيب المصالح الاقتصادية

وحدها للتطور التاريخي، واقترن هذا لديه بالبحث في تاريخ الأديان عن الحرية الفردية وجذور الرأسمالية. وكانت وقفته على «الكالفنية» Calvinism و«الطهرانية» Puritanism من تيارات البروتستانتية الرئيسة، حيث تقديس العمل وحيث الزاهد الذي يحيل العمل إلى نوع من التقوى والتعبُّد. فلا يكون الطموح إلى الربح من أجل تحقيق اللذائذ والشهوات، بل من أجل إثراء الحياة البشرية، بما يستلزم تحول الربح إلى عمل منتج عن طريق التنظيم له والعقلنة[1].

هكذا ترتقي الحرية بدلالتها عن معنى التحقيق المجرد للرغبة والهوى والنزوة، فتأبى أن تتحقق في دلالة معقولة من دون البصر بها ضمن غاية أوسع نطاقاً من الفرد، ولكن بما يكفل للفرد الدافعية والمنافسة التي تحقِّق الظفر التجاري الخاص.

ولا نستطيع أن نذهب مع فيبر مذهب التزكية للكالفنية البروتستانتية في شأن الحرية بالمطلق؛ فقد كان من أبرز المبادئ التي يقوم عليها النظام اللاهوتي لدى جون كالفن (- 1564م)، محاربته المطلقة لحرية الرأي الفردي في الدين وأمور العقيدة، والاضطهاد في شأن تعبير الإنسان عن آرائه الخاصة[2]. ولا يختلف عن ذلك موقفه في شأن الحرية الأخلاقية، فقد فرض نظاماً صارماً على سلوك الفرد في الوسط الاجتماعي، وأباح عقوبات رادعة ومهينة ضد من لا تروق أخلاقه المجتمع[3].

لكن الفردية حققت إنجازاً دالاً في إطار مفهوم الحرية، عند كل من مارتن لوثر (- 1546م)، وزونجلي (- 1531م) ضمن دائرة المذاهب البروتستانتية، حين التقى زونجلي مع لوثر في إيقاف إعدام الهراطقة بمجرد اختلافهم في الرأي مع الكنيسة، وعدم جواز اضطهاد أي شخص بسبب تعبيره عن آرائه الخاصة، وللحكومة وحدها منع ما يؤدي إلى الإخلال بالأمن العام والسلام، وذلك خلافا لـ«كالفن» الذي أخضع الفرد لمراقبة رجال الدين، وترك مذهبه بصمته -أكثر ما تركها - على الحرية في وجهها الاقتصادي[4].

---

(1) انظر، ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ترجمة: محمد علي مقلّد، بيروت: مركز الإنماء القومي، د.ت، التمهيد، ص ص 5 - 14، وانظر - كذلك - حديثه عن الطوائف البروتستانتية وروح الرأسمالية، ص ص 172 - 185.

(2) William J. Bouwsma, John Calvin: A Sixteenth – Century Portrait, Oxford university press, 1989, pp 49 – 67.

(3) Ibid., pp 204 – 213.

(4) انظر، ول وايريل ديورنت، قصة الحضارة: الإصلاح الديني، ترجمة: عبد الحميد يونس، بيروت: دار الجيل، وتونس: المنظمة العربية للثقافة والعلوم، د.ت, م24، ص 58 وما بعدها.

والمحصلة التي نستنتجها من ذلك هي أهمية الإصلاح الديني الذي قادته البروتستانتية إجمالاً، منذ القرن السادس عشر الميلادي، في تعزيز قيمة الفرد والضمير الذاتي وإزاحة سلطة الكهنوت الديني، وإنكار تحكم رجال الدين، وإلغاء شفاعة القديسين وغفران البابوات، ومن ثم في وجهة الحقوق الإنسانية.

نعم، لم يكن هذا الإصلاح حركة في الفراغ، بل ضمن عصر النهضة الذي ابتدأ قبله في القرنين الرابع عشر والخامس عشر، وبالتجاوب مع نزوع لاستقلال السلطة الزمنية في ألمانيا وفرنسا عن سلطة الكنيسة في روما، وعوامل اقتصادية واجتماعية، ولكن أهميته حاسمة في تثوير مفهوم الحرية وفتح أبوابها للمفكرين والعلماء والفلاسفة والأدباء والفنانين وحمايتهم إلى حد كبير بموجب مقولات الإصلاح الديني نفسها، حتى أشعّ عصر التنوير والحداثة.

3 ـ فلسفة التنوير والمعرفة النقدية: الذات الفاعلة والمسؤولة

إذا كان أهم ما في البروتستانتية، هو إزاحة سلطة الكهنوت الديني، وإنكار تحكم رجال الدين، وإلغاء شفاعة القديسين وغفران البابوات، وهو ما لا يمكن فهم موقعه الجوهري في الإسلام مجرَّداً عن سلطة الفقهاء عليه، وإذا كان تقديس العمل والتعبد به ووجهته إلى إثراء الحياة وإعمارها في الكالفنية والطهرانية البروتستانتيتين، وهو أمر واضح في نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية - إذا كان ذلك كذلك فإنَّ الحرية الناتجة عن ذلك في شكل نظام اقتصادي وثقافي وعقلاني، لا تقف على هذا التشريع الديني، خصوصاً حين نفطن إلى استغلال الدين من قبل الفقهاء ورجال الدين لصناعة سلطتهم والاستبداد بعقول الناس وشَحْنهم بالتعصب والكراهية ضد غيرهم بما في ذلك ما في البروتستانتية نفسها.

ما أنتجته البروتستانتية -إذن- من إزاحة سلطة الكهنوت، يتضام مع ما أنتجته فلسفة التنوير عن تحرر الإنسان من حالة العجز والقصور حين يستعمل -بحسب مفهوم كانت- فكره خارج وصاية غيره عليه، ويتضافر مع تطور نظرية المعرفة الحديثة باتجاهها إلى التعظيم للفعل النقدي والحواري.

ويتضح هذا الفعل النقدي والحواري في نظرية المعرفة، بوصفه مقوِّماً جوهرياً في منظور الحداثة إلى التغير والحركة - أكثر ما يتضح - منذ بروز فلسفة كوجيتو الذات عند ديكارت، ورفض المطلقات، وتأكيد المنظور التأملي للذات الذي يُبرِز فعل الذات

ويحد كذلك من طغيانها، عند كانت وهيجل، وقد اختص أولهما بمنظوره التركيبي للذات والموضوع، والأخير بمنظوره الجدلي، مجتمعَيْن معا على إلغاء التجزيء للواقع.

وذلك هو السياق المتصل بعدئذ، مع المنظور النقدي للمعرفة لدى اليسار الهيجلي وتطوراته الماركسية، تلك التي ذهبت إلى تمييز العلم عن الإيديولوجيا فيما تصنعه الأخيرة من معرفة شائهة ووعي زائف. والمتصل -كذلك - مع نسف القناعات الصلبة لمفهوم الحقيقة وزلزلة الاطمئنان المبدئي للأخلاق عند نيتشه، الذي ذابت لديه تلك القناعات والمبادئ، لتبرهن على فعل اللغة بوصفها مجازات لا تكفُّ عن التبدل والحركة في حجب الواقع، وعلى إرادة الإنسان للقوة ومخاوفه تجاهها.

وقد كانت هذه الصفة التحولية في نظرية المعرفة إلى الفعل النقدي، في أوضح مجلى لأمثلتها، قائمة من بَعْد، في «لاوعي» فرويد وفي مشتقاته لدى تلاميذه، وفي ظواهرية هوسرل، ووجودية هيدجر، وتراث مدرسة فرانكفورت النقدية، وعلى الأخص منظور هابرماس إلى «الفعل التواصلي» ومنظور ماركيوز عن «الإنسان ذي البعد الواحد»، وكذلك تراث باشلار عن «ديالكتيك الخطأ والصواب» وموقف النقض والإدانة لأشكال الانغلاق الاجتماعي والمفاهيمي لدى كارل بوبر في «أعداء المجتمع المفتوح».

4 ـ الدولة المدنية الحديثة واستيعاب الاختلاف

تلاقحت تلك الأفكار في الفلسفة السياسية مع مفهوم الدولة الحديثة منذ أن غدت في شرطها المدني الديموقراطي، عند اسبينوزا، وسيلة لبلوغ الحرية. ولا ننسى المثال الذي ضربه اسبينوزا، لتوضيح ما تحققه الدولة الحديثة، ذات المرجعية الديموقراطية، من حرية، بقوله: «هناك فرق كبير بين العبد والابن والمواطن، نصوغه كما يلي: العبد هو من يضطر إلى الخضوع للأوامر التي تحقق مصلحة سيده، والابن هو من ينفذ، بناء على أوامر والديه، أفعالاً تحقق مصلحته الخاصة، وأما المواطن فهو من ينفِّذ، بناء على أوامر الحاكم، أفعالاً تحقق المصلحة العامة، وبالتالي مصلحته الشخصية»[1]. فهذا تصور للحرية يؤكد على دلالتها الفردية والشخصية، ولكنها دلالة تعي تحقُّقَها ذاك ضمن تحقُّق المصلحة العامة، وهي المصلحة التي يحضر فيها الأنا والآخر معا وبالتشارك.

---

(1) رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة: د. حسن حنفي، ط1، بيروت: دار التنوير، 2005م، ص ص374 - 375.

ولم يكن لمفهوم الحرية أن يتبلور، على ذلك النحو الذي يشرطه بالدولة وفق صفتها الديموقراطية، ويتجاوب مع منجزات الفلسفة تجاه الذات والمعرفة والميتافيزيقيا، من دون أن يتعلق بالمفاهيم التي تستوعب الاختلاف الاجتماعي والإثني والديني، وقوانين الحقوق السياسية. وهنا يحضر جون لوك (– 1704م) ومبدأ التسامح، فيما أثاره في كتابه «رسالة في التسامح» (1689م) من إشكالات، وما ترامى إليه من حلول. ذلك أن التسامح، بوصفه علاقة استيعاب للاختلاف، لا يقوم مع الاعتقاد في حقيقة مطلقة، تؤدي إلى التمايز والتميز في الحقوق الاجتماعية والإنسانية.

وهذا معنى جوهري ينبهنا إلى الحقل الذي يشتغل التسامح على معالجته وتفكيك صلابته وهو الحقل العقائدي، سواء أكان ذلك الذي يتحدث فيه البشر للبشر باسم الله وتأوُّلا لدينه، أو ما كان يجري مجرى القداسة الدينية في اعتقاداتهم تجاه الذات تمييزا ضد الآخر ومتعلقاته. لذلك تصدَّر رسالة التسامح عند لوك، قوله: «فالبعض يتباهى بقدم الأماكن والألقاب، أو بعظمة الطقوس، والبعض يزهو بصلاح إيمانه، بينما يفاخر الجميع بما يعتقدون أنه الإيمان الحق الذي لا يشاركهم فيه أحد. هذه كلها وغيرها مما على شاكلتها إنما هي علامات على شهوة البشر في تسلط كل منهم على الآخر أكثر مما هي علامات على حب كنيسة الله»[1].

هذا التفسير الدنيوي لادعاءات القداسة للذات، من خلال نتيجتها وغايتها وهي امتلاك النفوذ والتسلط والتمييز ضد الآخر، هو ما يكشف عن تبادل النقض بين الادعاءات بوصفها مقدمة وبينها بوصفها نتيجة، فالمقدمة والنتيجة هنا متحايثتان ومتزامنتان منطقيا، تُستنتَج إحداهما من الأخرى وتتوحد معها توحد العلة مع معلولها. وهذا ما ينطبق على كل دعاوى الذات التقديسية لذاتها في عرقها ولونها وثقافتها ولغتها... الخ، فتنطبق على العنصرية بأشكالها المختلفة، الصفة الميتافيزيقية واللاهوتية التي تصنع العقائدية الدوغمائية في التمايز والاحتراب الديني والطائفي والمذهبي.

لذلك كان على الدولة، من وجهة لوك إلى التسامح، أن تكون دولة مدنية بالضرورة، أي بريئة من أي انحياز ضد الاختلافات الدينية والثقافية والعنصرية. وقد أوضح علة ذلك بقوله: «ومن أجل ألا يفرض أحد على نفسه أو على غيره أي شيء تحت دعاوى الولاء والطاعة للأمير، أو الإخلاص والوفاء في عبادة الله، أقول إنه من أجل هذا كله

---

(1) رسالة في التسامح، ترجمة: منى أبو سنة، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1997م، ص19.

ينبغي التمييز بدقة ووضوح بين مهام الحكم المدني وبين الدين، وتأسيس الحدود الفاصلة والعادلة بينهما. وإذا لم نفعل هذا فلن تكون هناك نهاية للخلافات التي ستنشأ على الدوام» (ص23).

ونتيجة ذلك، هي انتزاع كل أسباب التمييز للذات ضد آخرها، وهي نتيجة معقولة تماما، فالقياس في شأنها هو قياس الحق في ما تفعله الذات تجاه آخرها، بالحق فيما يفعله الآخر تجاهها سواء بسواء. وهذه هي المعادلة الموجبة للتسامح في قول لوك: «مهما يبدو لك أن هذا الرأي أو ذاك مستنبط من الكتاب المقدس فإنه لا يحق لك بالتالي أن تفرضه على الآخرين بدعوى أنه بند ضروري من بنود الإيمان إلا إذا كنت على قناعة بأن الآخر لديه بند الحق في أن يفرض عليك آراءً بنفس الأسلوب، وأن تضطر إلى تقبل جميع الآراء المتباينة والمتناقضة... على أنها استنتاجات أصيلة وضرورية من الكتاب المقدس» (ص ص68 - 69).

هكذا نفهم ما ينطوي عليه التسامح من دلالة تحرير للفرد والمجتمع الإنساني، ونحن لا نفهم ذلك من لوك من حيث هو مطلب أخلاقي، يشبه الموعظة، بقدر ما يتجلى بوصفه نتيجة لـ«الحكم المدني» Civil Government، ومقدمة له بالدرجة المنطقية نفسها؛ أعني الدرجة التي يفترق الترتيب فيها بين المقدمة والنتيجة عن الترتيب الزمني الذي يؤخر النتيجة عن المقدمة، فالتسامح مقدمة ونتيجة لفكرة النظام الاجتماعي الديموقراطي، النظام الذي يتساوى فيه المواطنون في الحقوق والواجبات، وتبطل بينهم أنواع التفضيل والتمييز العنصرية والطائفية ومشتقاتها.

إن لوك يهدم في رؤيته للحكم المدني الطبيعة الأبوية للدولة، تلك التي تبدو من المقابلة بين الدولة والأسرة، أو تبدو - فيما رأينا عند اسبينوزا - من إظهار عمل الدولة لصالح المواطن الشخصي وعلاقتها به، عبر المفارقة بين علاقة السيد بالعبد من جهة، وعلاقة الأب بالابن من جهة أخرى، فقد كانت هذه الأخيرة لديه هي الطرف المشبَّه به في العلاقة بين الدولة والمواطن. ليست الدولة لدى لوك في «الحكم المدني» ذات طبيعة أبوية؛ لأنَّها تقوم على إرادة أعضائها العامة، «فتصبح الجماعة الحَكَم الوحيد الذي يفصل في كل الخصومات التي قد تنشأ بين أفراد ذلك المجتمع... بناء على قواعد عادلة يطبِّقها رجال خوَّلتهم الجماعة تطبيقها»[1].

---

(1) مقالتان في الحكم المدني، ترجمة: ماجد فخري، بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع، 1959م، ص188.

وإذا كانت إرادة الجماعة دلالة الحرية التي تنطبع على الفرد بقدر ما تنطبع في المجتمع وتندرج فيه، فإنها أيضا دلالة ما ينطوي عليه خطاب لوك، من حملة في الكتاب نفسه، على الرق وعدم المساواة، ومن نضال عن حقوق الإنسان (ص ص244 – 269). فالهدف الذي يقوم عليه كل نظام اجتماعي وسياسي، ليس شيئاً غير الحفظ لحقوق كل فرد، وفي هذا السبيل يغدو الشعب وحده صاحب السيادة(. وهو المنظور نفسه الذي يجمع لوك – وهو في الموقع الأبرز – مع أعلام الفلسفة السياسية، من أمثال توماس هوبز (– 1679م)، وصموئيل بفندورف (– 1694م)، وجان جاك روسو (– 1778م): منظور البحث عن مشروعية لسلطة المجتمع على الأفراد.

إنه منظور سياسي بقدر ما هو أخلاقي واجتماعي، وهو – لهذا – يضيء معاني الحرية بتمثيلها وتمثُّلها ضمن الوجود الاجتماعي، فليس للفرد خارج الوجود الاجتماعي حرية، وليس للحرية خارج الوجود الاجتماعي معنى، وضرورتها لإنسانية الفرد، لا تنفصل عن ضرورة الفرد للوجود الاجتماعي، وهي – عندئذ – محكومة بالمجتمع، الذي يغدو العقد الاجتماعي بين أفراده معيار حريتهم.

وبعيداً عن أي شكل من أشكال المجتمعات المنغلقة والشمولية، تكشف نظرية الحكم التعاقدي التمثيلي للمجموعة عن الحرية بما يوحِّد بين ضرورتها وشمولها، فلن يكون أحد حرا في مجتمع يستعبد بعض فئاته، والحرية المكتسبَة توازي دائماً احترام حرية الآخرين وحقوقهم بل والدفاع عنها، أي التنازل عن بعض الحرية – بالإذعان لقوانين الدولة واستتباعاً القوانين الدولية – في سبيل اكتسابها.

ولا تكتمل دلالة الحرية وصِفَتُها على هذا النحو، إلا بالسؤال عما هو بديل عن هذا التعاقد الذي يعارض بين الحريات ويوازن؟ فالبديل عن ذلك هو، العبودية حين يطوِّق المجتمعَ استبدادٌ مطلق، والفوضى والرعب حين يفقد المجتمع لوازم عقده الاجتماعي.

5 ـ ما بعد الحداثة والتحرر من المفاهيم القمعية والمحدودة

ذلك التسامح بين الذات والآخر، الذي يستوعب الاختلاف ضمن الشكل الحر والمفتوح للدولة، على نحو ما عبرت عنه نظرية الحكم المدني التعاقدي في عصر التنوير، لم يكن دلالة حرية بما يكفي لدى أمثال ماركيوز ودريدا من فلاسفة ما بعد الحداثة. لقد كتب ماركيوز مقالة بعنوان «التسامح القمعي» Repressive Tolerance

1965)م) تبحث - فيما قال في مقدمتها - «فكرة التسامح في مجتمعنا الصناعي المتقدم»[1]. أي التسامح في المجتمع الليبرالي الديموقراطي الغربي الذي كانت فلسفة لوك وروسو وأمثالهما مرجعيته النظرية سياسياً.

وقد هاجم ماركيوز في مقالته هذه فكرة التسامح الممدوحة على ذلك النحو؛ فرأى أنها «هدية» السلطة القائمة، في ظل الشروط السائدة لاستبداد الأغلبية؛ لأنَّ السلطة تغدو سلطتهم. وهذا ما يجعله عقيدة تحافظ على الوضع القائم المستند إلى الظلم والتمييز. هكذا يغدو الفهم الكلاسيكي الليبرالي للتسامح موضوع نقد وإدانة من ماركيوز، ولن يستطيع التسامح بمعناه الضامن لمجتمع حر، أن ينتصر - فيما يستنتج - إلا باختراق الأقليات طغيانَ الأغلبية من أجل إيجاد أغلبية حرة وذات سيادة.

ولا يختلف دريدا في نظرته إلى التصورات المتداولة للتسامح، بحسبانها دلالة على الأبوية والتحيز، عن ماركيوز الذي كان التسامح لديه دلالة على سلطة الأغلبية في إحسانها إلى الأقلية. لذلك لم يبدُ التسامح عند دريدا حيادياً وكونياً، بسبب أصل فكرته ذات الطابع المسيحي، أي أصلها في نظام أبوي ليس الآخر مقبولاً فيه على قَدَم المساواة بوصفه شريكا، بل بوصفه خاضعاً، وهذا هو ما يحيلها - كذلك - إلى فكرة الإحسان والصَّدَقة، فهو شكل منها، يتلطف السيِّد بمنحه أو منعه.

هكذا لا تلائم فكرة التسامح، بصفتها الدينية، الاستعمال في وسط علماني، ولن تسمح صفتها الدينية بانطلاق قيمتها إلى الكونية. وقد وجد دريدا نقيض فكرة التسامح التقليدية، في الضيافة hospitality حين تكون غير مشروطة. فالضيافة، في نظره، كانت دائماً مشروطة؛ لأنَّها تحتوي بالضرورة على مفهوم الآخر أو الأجنبي، وهو ما جعلها ضمنياً لا تُمنَح لضيف غير معروف أو مجهول الهوية. والمطلوب لمعالجة ما ينقض فضيلة التسامح لديه من الامتنان والتعالي والتحيز، الارتقاء إلى المثالي والمستحيل في الضيافة غير المشروطة[2].

---

(1) Herbert Marcuse, Repressive Tolerance, in: Robert Paul Wolff, Barrington Moor and Herbert Marcuse, A Critique of Pure Tolerance, Boston: Beacon Press, 1965, p. 81.

(2) انظر، Jacques Derrida, "The Principle of Hospitality", in Paper Machine, Trans. Rachel Bowlby, Stanford, California: Stanford University Press, 2005, p. 90. وجيوفانا بورادوري، الفلسفة في زمن الإرهاب: حوارات مع يورغن هابرماس وجاك دريدا، ترجمة: خلدون النبواني، ط1، الدوحة: المركز العربي للأبحاث، 2013م، ص ص 54 - 55.

وإذا كان هابرماس لا يختلف بشأن المعنى الأبوي للتسامح، فإنه يرى في الدولة الدستورية ما يقوّض ذلك المعنى الأبوي الذي رآه دريدا أصلاً للتسامح التقليدي. فالسلطة الديموقراطية تعددية، ولا مكان فيها - فيما يرى - لسلطة أحادية تُحدِّد ما يجب التسامح به وما لا يجب؛ فلا يغدو لأحد أحقية وضع حدودٍ للتسامح من وجهة نظر تفضيلاته الخاصة[1].

وهذا صحيح تماما، لو كان النظام الدستوري التعددي، يستطيع أن ينتهي إلى نتائج سلطوية متساوية للجميع. لكنه يسفر عن أكثرية وأقلية، ومن ثم يغدو التسامح - كما قال ماركيوز - هديَّة السلطة وإحسانها إلى من ليس فيها. وعلى رغم ذلك فلا نستطيع أن نتغاضى عن أن مقولة التعددية ذاتها أصبحت نافذة حتى داخل التقسيمات إلى أكثرية وأقلية، وهي نافذة من وجهة المصالح التي لم تعد عرقية أو طائفية أو ما يشبههما من التعصبات، كما هي نافذة من وجهة المبادئ، التي تكسب في المجتمعات المتقدمة ثقلاً في حسابات الاقتراع.

6 - الحرية في مكتسباتها وفي الكراهية لها

نتيجة هذه الحرية بدلالتها الليبرالية، باهرة؛ فهي التي منحت مجتمعاتها داخلياً استقراراً سياسياً، وشفافية، وعدالة، وأمناً. وهي التي دفعت المجتمعات إلى العمل والإنتاج والتنافس، وأتاحت للإمكانات والمواهب والطاقات أن تتفجر وتغتني، وللإبداعات والابتكارات أن تتحقق وتتكاثر. والوقائع والأحوال والإحصاءات والمقارنات شواهد على ذلك.

وهنا نبدو، عملياً، في الثقافة العربية الإسلامية، كارهين للحرية، وتبدو كراهيتنا للحرية وكأنها غطاء لتمسكنا بالتمييز والتعصب بين أفراد مجتمعاتنا، وشغف بالعنف والاستبداد، ورغبة في أجواء سرمدية معتمة ومنغلقة وغير شفافة، وانقسامات لا تكف عن التوالد والتصادم وتفتيت المفتت، ونفاق وخوف وأنانية وهدر للحقوق.

كأننا نشعر أننا أقل مسؤولية تجاه وجودنا، وأكثر إيثاراً للجهل والبطالة والتخلف والكسل. كأننا أقل شعوراً بالمعاني الوطنية، وأقل جدارة بمعاني الحياة وعمران الأرض والرقي بالإنسانية، وأقل محبة للحوار والتفاهم.

---

(1) جيوفانا بورادوري، المرجع نفسه، ص56.

7 - الاحتجاج الديني للحرية وضدها

ويلاحظ المرء في جدل الحرية في العالم العربي والإسلامي، تداول صيغة من الاقتران بين الإسلام والحرية، على وجه الاحتجاج للحرية، وعلى وجه الاحتجاج ضدها: أعني قصداً إلى اشتراعها وتبريرها وكسر محظورها المدَّعى دينياً من وجهة، وإلى ضبطها واحتكارها وحظرها من وجهة مضادة. فمصطلح «الليبرالية الإسلامية» Islamic Liberalism متداول في عناوين بعض المقالات والكتب ومتونها. وتزخر المكتبات وسوق النشر بالعديد من الكتب المؤلَّفة، أو الفصول المخصصة في بعض الكتب، عن الحرية في الإسلام، أو عن الحرية من وجهة التيارات الإسلامية السياسية.

وهو اقتران يدلل، من بعض وجوهه، على تفكيك الاصطفاف باسم الإسلام ضد الليبرالية، فدلائل التحرير للإنسان فرداً ومجتمعاً في الإسلام -من هذه الوجهة - قائمة في أكثر من معنى، وبارزة في غير نص أو موقف تشريعي ديني، وفي غير تأويل أو تفسير، ونهوض بعض علماء الدين الإسلامي -قديماً وحديثاً - بأفكار الحرية والتحرر حتى من سلطة رجال الدين جدير بالتسجيل تحت هذا المسمَّى الذي يقرن الليبرالية بالإسلام.

ويدل، من وجهة ثانية، على مشروعية الحرية وضرورتها وعلى مشروعية الاتصاف السياسي بالإسلام في وقت معاً، لكن بما يجعل مشروعية الحرية منفذاً إلى مشروعية الإسلام السياسي في وجهة للخطاب هنا إلى خارج التيار الإسلامي السياسي، وبما يجعل مشروعية الاستعمال السياسي للإسلام منفذاً إلى الحرية، أي «أسلمة» الحرية، في وجهة أخرى للخطاب إلى داخل التيار الإسلامي السياسي، أو إلى داخل الإسلام عموماً.

ومن وجهة ثالثة يدلل، على الشعور باستعمال الإسلام مصداً للحرية، أي مصداً ضد من يناوئون تيار الإسلام السياسي، ومن يناوئون التجديد والحداثة والعصرنة، وهؤلاء الأخيرون لا ينحصرون في الإسلام السياسي، بل هم على خلاف معه، وأحياناً على الضد تجاه بعض تياراته، وهم المحافظون بسبب طبائعهم وعاداتهم الثقافية التقليدية أو بسبب مصالحهم الاجتماعية الاقتصادية والسلطوية، أو باقتران الوجهين معاً: العادة الثقافية ومألوفهم لها وحساباتهم النفعية.

ويمكن للمرء أن يتعجب من مقولة «الليبرالية الإسلامية»، التي تشبه القول

برياضيات إسلامية أو قطار إسلامي! ويمكن له أن يتعجب -كذلك - من الأدمغة المحشوة بأخطار الحرية على الدين والأخلاق والوطنية!

فالقائلون بالليبرالية الإسلامية لا يفصحون على أي مذهب ستكون، أو بأي زعيم من زعماء الجماعات الإسلامية ستهتدي. إنَّ إثارة التسمية على هذا النحو تأكيد لسلطة بشرية معينة مهما تذرعت بالدين، وهي سلطة إيديولوجية بالضرورة. والدين من حيث هو علاقة بالضمير الإيماني، لا يستوفي تلك العلاقة من دون مسؤولية فردية، وهي المسؤولية التي تفتح أفق المتدين على الخيرية الكونية، وتقتضي منه المرونة والعقلانية، وفق القاعدة: «أنتم أعلم بأمر دنياكم».

أما ما حُشِيَت به الأدمغة عن أخطار الحرية على الدين والأخلاق والوطنية، فهو فعل ممانعة ضد التغيير، وضد التطور، وضد الاتساع في فهم المقدسات والمعاني والقيم الثمينة، وبالقدر نفسه تماماً ضد الاتساع في أمر الدنيا. فليس هناك مجتمع حر بلا قوانين، والقوانين هي التي تحمي المجتمع من كل أخطار الفوضى والانحلال والتصارع والجريمة؛ لأنَّها مستمدَّة من ركائز ثقافته ومعاني كينونته. لكن القوانين الحرة تستوعب رغبة المجتمع في التطور، ورغبته مجموعاً في سيادة القوانين التي تُعبِّر عن عقده الاجتماعي، والتي تصنع حرية الأفراد؛ لأنَّها تُعبِّر عن إرادتهم، وبذلك تنشأ المسؤولية الذاتية.

III - الحرية في عالم الاتصال الشبكي والصحافة

أ - الحرية في العالم الافتراضي

1 - المتغير الثقافي والانفتاح على الممكن

تفرض الأحداث الواقعية المتلاحقة، في عالمنا العربي، في العقدين الأخيرين، سؤال المتغير الثقافي. وجُلُّ الأصابع إن لم يكن كلها يشير إلى وسائل الاتصال والإعلام الجديدة التي أنتجتها التكنولوجيا الرقمية والبث الفضائي وثورة المعلومات. فمن دون أن نأخذ في الحسبان هذا المتغير لا يمكن أن نلحظ اختلافاً في الواقع العربي يميز ما أنتجته الأحداث عما لم تنتجه في امتداد التاريخ الطويل قبلها. وهو التاريخ الذي يتشاركه استبداد السلطة في مختلف المجتمعات منذ القديم، بحيث يمكن أن نقول إن القبضة الاستبدادية على السلطة هي تلك التي تكرِّس مفهوم القيد أكثر من مفهوم الحرية، والواقع أكثر من الممكن.

وقد تبادل هذا الواقع الإنتاج مع وسائل استحواذ وهيمنة ثقافية، مطبوعة بطابع التسلط والإقصاء، تمارس دوماً فعل التقديس للسلطة الزمنية، وتعمل على إدماج الأفراد بطرق مباشرة وغير مباشرة في الواقع المرسوم بما تريد. وهو واقع لا يتصل بما يعيشه الناس، ولا بما يرغبون أو يعانون. وخير مثال يمكن أن نضربه القنوات الإعلامية الرسمية في معمعة أحداث ما سُمِّي بـ«الربيع العربي» منذ اندلاع ثورة تونس في 17 ديسمبر 2010م وما تلاها. فقد كانت تثير لدى من اطلع عليها، مزيداً من إحساس القهر والتسلط ممزوجاً هذه المرة بفجيعة المفارقة وسخرية الغباء، والشعور بالضآلة والقِدَم، والتخلف عن اللحظة الحية والمنفتحة باتجاه زمن آخر لا صلة له بها. وما يزال عالقاً في الذهن —مثلاً - بث التلفزيون التونسي المتكرر لمظاهرة محدودة غداة هروب الرئيس، تهتف للزعيم بالروح بالدم، ولا تخلو وجوه أكثرهم وملابسهم من سيماء النعيم المريب! وهو الموقف نفسه الذي لا يفارق الذاكرة لمن رأى التلفزيون المصري عشية

إحدى الاحتشادات المليونية، في الأسبوعين الأولين من الاحتجاجات[1]، يبث مشاهد هادئة على كورنيش النيل، لا تلتفت بتاتاً إلى الغضب المشتعل في ميدان التحرير!

وهذا يقودنا إلى إدراك ما صنعته وسائل الإعلام الجديدة التي ألغت تماماً القنوات الرسمية والإعلام الحكومي بكافة أشكاله، من هذه الوجهة المضادة لها التي أكْسَبَتْ متلقيها مناعة ضد التدجين والاختزال والكذب والتخويف ووجهة النظر الأحادية، بقدر ما أكسبته فاعلية البحث والتحقيق والنقد والتمييز والموازنة والاختيار. ولم يعد، في ضوء ذلك، متلقياً فقط، بل أصبح مشاركاً، سواء بتعليقه وإبداء وجهة نظره على ما يحدث أو ما يقال، أم باختياره ما يريد أن يقرأ أو يشاهد أو يسمع، أم بمشاركته في الإعلام وصناعة المعلومات والأخبار والمرئيات والصوتيات.

2 - الحرية في عصر الاتصال الجديد

هكذا انتهى عصر انفراد الإعلام بجمهوره، وتوحُّده به، ومضى زمن المشاهدة غصباً والقراءة غصباً والاستماع غصباً أمام تعدد البدائل واتساع مساحة الاختيار التي توافرت من خلال الشبكة العنكبوتية والفضائيات وشبكة الهواتف المحمولة.

ومن الواضح أن الحرية هي أول قيمة حاكمة في هذا الفضاء؛ لأنَّه لا يتكشف عن أهم من فسحة الاختيار ولا عن أبرز من خاصية التعدد والاختلاف. والصلة بين ما يتيحه الاختيار وما يصفه التعدد والاختلاف وبين الحرية هي صلة الظرف بمظروفه والوعاء بمحتواه، بل هي صلة الاسم بمسماه. إن الجهاز الصغير للتحكم والاختيار من بعيد «الريموت كونترول» الذي يمسكه المشاهد أمام شاشة الفضائيات، لم يعد يشير إلى فعل التشغيل والإغلاق، بل جاوزهما إلى الإشارة إلى العدد وهو إمكانية تبديل القنوات، واستعراض اختلافها، وتدوين المفضلة منها على سواها، والحذف، أو البحث عن قنوات أخرى... إلخ.

ومعنى ذلك أنه دلالة حرية بقدر ما هو دلالة اختيار، ودلالة على الذات والرغبة أكثر منه دلالة على الخارج أو على الاضطرار والقهر. وهنا دلالة فعل لا انفعال فقط، فما دام المرء يختار ما يُشاهد فإنه يُسهم في صنعه، ومادام يفاضل بين بدائل فإنه يتحكم في

(1) اندلعت المظاهرات التي وُصِفت بالمليونية في القاهرة، في 1 فبراير 2011م اليوم الثامن من انطلاق الثورة المصرية، التي عُرفت بثورة 25 يناير 2011م.

وعيه ويحاكم طرق التأثير عليه ويميز بينها. ونتيجة ذلك هي ممارسة الوعي التي تشير إلى تجلٍ للحرية.

والأمر لا يختلف أمام العالم الافتراضي الذي تصنعه الشبكة العنكبوتية، فالحرية قيمة حاكمة هنا كما هناك، وهنا تزداد مساحة الفعل كما تزداد مساحة الاختيار. وهي مساحة تقوم على التفاعل والتواصل والشفافية، فالمتلقي هنا لا يقف عند حدود الاستقبال، بل يستحيل - كذلك - إلى دور المرسِل، وهذا هو معنى التفاعل الذي أحال الشبكة إلى مدار للتشارك. وإذا كان التشارك فعل وعي ومعرفة وتعاطف ومواقف فإنه فعل تواصل، حيث القضاء على العزلة وإلغاء مسافات البعد واجتثاث حدود الانفصال، بالشكل الذي أصبحت دلالة القرية الكونية مؤداه ونتيجته.

ومن غير شك فإنَّ الاتصال قيمة حيوية للوجود الإنساني، ومن دون التواصل والاتصال بين بني البشر لا حاجة للغة، ومن المتعذر تصور الذات والمجتمع والعالم، وتنامي المعرفة، وتطور القيم، وتلاقي المصالح، وتلاقح الثقافات، ورواج التجارة... إلخ.

وهذا هو ما يصلنا بالشفافية التي تحكم عالم الشبكة العنكبوتية، وتحكم عالم الميديا الفضائية، فالفضح والكشف والتعرية والوضوح والكلام والحقيقة وويكيلكس هو المؤدَّى الذي يستبدله العالم الافتراضي للشبكة وتعدد قنوات البث الفضائي وحضورها المباشر، بالتعتيم والستر والرقابة والصمت والتعمية والحجب واجتزاء الحقيقة وتغييبها.

وقد يكون المرء وهو يستعمل الشبكة العنكبوتية في موقف الرفض للحرية والتحفظ عليها، ولكنه بالضرورة يمارسها حتى وهو يختار الحرب عليها، ويعيشها وهو يدعو إلى قتلها، وليس لأحد أن يقصيه أو يمارس الوصاية عليه.

ولهذا أصبح يقوم في العالم الافتراضي للشبكة مؤسسات مجتمع مدني، فالفيسبوك وتويتر ويوتيوب والواتس أب والمجموعات البريدية والمنتديات والمدونات وغرف التشات والبالتوك... وغيرها من التطبيقات، أمثلة لمواقع حافلة بالتجمعات والحشد والتعبئة، وبناء رأي عام، وتحليل المواقف، والتعبير عنها، وجمع المعلومات، وتبادل الرأي، والاختلاف، وتشارك الخبرات.

وهي مؤسسات عابرة للحدود من خلال تواصلها مع المجتمع العالمي الإعلامي والمدني، وتكوين صداقات. ولها في الوقت نفسه روح الشباب وصفته، أعني تلك

الروح الممتلئة بالأمل والمشتهية للحياة والمهمومة بالمستقبل والمتفتقة بالفتوّة والتحدي. كما أنها ممارسة تلقائية وعفوية ناتجة عن ظرف التجمع الذي تتيحه تلك المواقع، ولا تنفصل عن عالم الفضائيات الذي يتضافر معها في توليد وعي المظلومية والتوق إلى الحرية وحقوق الإنسان والبحث عن العدالة.

3 – من العالم الافتراضي إلى الواقعي

برهنت الأحداث على أن هذا العالم الافتراضي لم يبق افتراضياً، وأنه يخرج من تويتر، والفيسبوك، والواتس أب، واليوتيوب، ومن الهواتف المحمولة والحواسيب اللوحية... إلى الواقع في شكل احتجاجات متكاثرة تعجز الأنظمة عن قمعها أو احتوائها وإعادتها من حيث أتت.

وقد نتذكر كيف بادرت مصر، في أول الثورة، إلى قطع الشبكة العنكبوتية وإلى إيقاف شبكة الهاتف المحمول، في محاولة للَجْم أصوات الاحتجاج. وقرأنا في الأخبار – حينذاك – عن الخوف الذي انتقل إلى السلطات الصينية، فحجبت عن مواطنيها المدونات التي تحكي أحداث مصر وصورها على شبكات التواصل الاجتماعي ونتائج البحث عن كلمة مصر، وأن سوريا قد حجبت –آنذاك – موقع الفيسبوك، وشددت الرقابة على الشبكة العنكبوتية.

والمؤكَّد أن عالم التواصل الافتراضي هذا ليس محتوى تخاف من بعضه وتطمئن إلى بعضه، وتمارس عليه التسلط والتحكم، بل هو الوعاء نفسه أو الشكل أو الظرف أو العلاقة أو البنية التي تنشئ افتراضياً الرأي ونقيضه وضده، وتأتي على التسلط من أساسه، مستبدلة بالتوتاليتاريا والمركزية والأحادية، تعددية واختلافاً، فتفتح الباب للرقابة والمحاسبة شعبياً كما تفتحها أيضا للفوضى والشعبوية العمياء وللتحزبات والتعصبات.

إن سؤال المتغير الثقافي الذي صنعته وسائل الإعلام الجديدة، هو سؤال الوعي المتخلق في ثناياها خارج نطاق الإيديولوجيا والنظرية، وهو وعي لم يكن يعتقد أحد أنه بهذا القدر من الفاعلية والتأثير. ولذلك فإنَّ أحداثه المادية التي تتلاحق تثير أسئلة عديدة بشأن مدى الخراب والفوضى والصدام والتحارب الأهلي الذي سينتج عنه أكثر من البناء والتقدم والاستنارة والحرية التي يمكنه أن يؤدي إليها.

إن الأسئلة المؤرقة عربياً ما تزال -بحق- ترشح بالخوف من أن ينحرف إلى أكثر من طريق ينذر بالبؤس والفزع، خصوصاً ومجتمعاتنا العربية لا تملك مناعة من الفوضى والتمزق؛ لأنَّها لم توطِّن الحرية والمعاني المدنية وسيادة القانون، وفوَّتَ الاستبدادُ بالسلطة فيها الفرص السانحة لبناء وعي مواطنيها من منظور الامتلاك للوطن والتشارك فيه والمسؤولية عنه.

أما أهم دلالة يجب استخلاصها فهي البرهنة على أننا لا يمكن أن نحيِّد التقنيات ولا يمكن أن نعيش في ثورة الاتصال بعقول معتمة ومتخندقة ضد الحرية.

ب - الصحافة والحرية والتسلط

1 - العلاقة المتبادلة بين الصحافة والحرية

لا يمكن تصور الصحافة من دون الحرية التي تُنتِجها وتَنْتُج عنها، ولمؤسس صحيفة النهار اللبنانية غسان تويني، مقولةٌ جوهرية في شأن العلاقة المتبادلة بين الصحافة والحرية، عبَّر عنها هكذا: «لا صحافة من دون حرية، ولكن لا حرية كذلك من دون صحافة، ذلك أن الحريات كلها إنما تتجسد في حرية التعبير»[1]. وهي مقولة تماهي، بحق، بين الصحافة والحرية؛ فلا نفهم الحرية من حيث هي -وحسب- شرطٌ للصحافة، بل نفهم الصحافة ذاتها بوصفها -كذلك- شرطاً للحرية.

ليست الصحافة، جوهرياً، ممارسة جمع الأخبار والتحليلات والآراء ونشرها على الناس؛ فذلك هو شكل الصحافة لا جوهرها، والممارسة لا القيمة. هذا الجوهر الذي يصنع أهمية الصحافة كامن في صلتها بالحرية وصلة الحرية بها. وسواء تصورنا الحرية في علاقتها بالحقيقة التي تغدو -فيما عرفها هيدجر- كشفاً وانكشافاً، أو في علاقتها بالقصدية والإرادة؛ فلا قصدية من دون القدرة على الاختيار والمسؤولية عنه، أو في ما يلزم عنها من تحرر الموقف وعقلانيته وتحقق المعنى الإنساني للإنسان، وهذه قيم عليا لا تتحقق صفتها هذه إلا بالحرية التي تتصف قيمتها بالاستقلال؛ لأنَّ «برهانها فيها» فيما يقول المناطقة؛ فنحن واجدون ما يجمع بين الحرية والصحافة، ويرينا الإنتاج المتبادل بينهما، الذي تَفْرُغ الصحافة خارج فضائه من قيمتها، كما تَكُفُّ الحرية من دون ممارسة الحرية عن تحققها ووجودها.

---

(1) سر المهنة وأصولها، بيروت: دار النهار، 1990م، ص16.

2 - حرية الصحافة يوم عالمي

اليوم العالمي لحرية الصحافة حدث عالمي في 3 مايو من كل عام. وعالميته متحققة في صفته المؤسسية برعاية اليونسكو منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة، ومتحققة في دلالته الحقوقية الإنسانية. ومقتضى هذه الصيغة للحدث ليس التمجيد للصحافة بالمطلق وإنما بقيد إضافتها إلى الحرية، بحيث يدلل على أهمية الحرية وضرورتها في حقل مهني وخدمي إعلامي هو الصحافة، وهذا مقتضى يستلزم بقدر ما يحمل من حفاوة وتمجيد تسليماً بأهمية الصحافة وعظم وظيفتها الممكنة في المجتمعات، وتسليماً -طبعاً - بقيمة الحرية وضرورتها الإنسانية.

ولذلك فإنَّ هذا الحدث مناسبة للدفع بحرية الصحافة قُدماً، ولكن بتحديد مفاهيمي وقانوني لهذه الحرية، تنتج عنه معيارية محددة سواء بتعيين المبادئ الأساسية لحرية الصحافة التي تكون موضوعاً للحفاوة، أو بتقييم أوضاع حرية الصحافة في العالم بحسب تلك المبادئ، على النحو الذي يتمخض سنوياً عن قائمة بدول العالم مرتَّبةً من الأعلى في حرية الصحافة إلى الأدنى. إضافة إلى قوائم إشادة بالصحفيين الذين فقدوا أرواحهم أو تعرضوا للأذى أثناء أداء واجبهم.

ليس اللافت للنظر أن تتصدَّر أوروبا إجمالاً أقاليم العالم في مراتب حرية الصحافة، ولا أن تتأخر الدول العربية مجتمعة عن أقاليم العالم في هذه المراتب. بل اللافت ألا تتساوى الدول الأوروبية والغربية في هذه المراتب، وأن تأخذ أقواها وأعرقها ديموقراطية وثقافة وانفتاحا مثل فرنسا وبريطانيا وألمانيا والولايات المتحدة وروسيا مراتب غير متقدمة.

وهذا يعني -فيما يعني - أن حرية الصحافة ليست معنى جاهزاً وفكرة مسبقة خارج التطبيق والممارسة؛ فإذا تصورنا سلفاً مثل هذا المعنى لحرية الصحافة فهذا يعني أنها لن توجد، وما هو موجود في هذا القياس هو «ممارسة» والأحرى أن نسميها «نضالاً» يأخذ لونه ودرجته بحسب بيئة العمل الصحفي ومناخه الاجتماعي والثقافي في كل بلد. بل إن نوع الممارسة ودرجتها يختلفان في البلد الواحد من وقت لآخر، كما يختلفان بين بلد وآخر. والأهمية التي تترتب على ذلك تتعلق بتصور الصحفي لدوره ومفهومه للصحافة، وتصور المجتمعات للصحافة والصحفيين.

3 - موقع الصحفي وموقفه

إن الصحفي دلالة تصنيفية في الثقافة الاجتماعية: دلالة تصنيفية على محور العلاقة الطبقية بين خاصة وعامة، أو مثقفين وجمهور، أو نخبة ودهماء. وعلى محور العلاقة السلطوية بين الحكومة والمواطنين، أو رب العمل وعملائه، أو الحزب ومعارضته. فالصحفي مصنَّف في خانة الخاصة والنخبة والمثقفين وليس في خانة العامة والجمهور والدهماء، وفي قبيل الحكومة ورب العمل والموالين للحزب وليس في ساحة المواطنين، أو زبائن التاجر، أو معارضي الحزب... إلخ.

وهذا تصور لا يفهمه عامة الناس عن الصحفي فحسب، بل يفهمه الصحفي عن نفسه، فإن كان هناك فهم مغاير لذلك فإنه لا يخرج عن التصنيف أيضاً باستبدال الخانة الثانية بالأولى؛ فيصبح الصحفي مع العامة والجمهور وفي صف المواطنين والمعارضين... إلخ. وستختلف القيمة سلباً وإيجاباً بحسب زاوية الرؤية؛ فالذين يرون في موقع الصحفي إلى جانب الخاصة أو الحكومة أو الرأسماليين أو الحزبيين، صفة سلبية له ووجوداً مستعبداً وتبعياً فإنهم يرون في التزامه صف العامة وقيامه في مقام المواطنين والمعارضين، صفة إيجابية ووجوداً حُراً ومستقلاً ونافعاً للعموم، والعكس بالعكس.

هذا هو مفهوم الصحفي عن نفسه، ومفهوم الجماعة الثقافية له، إلى حد كبير في العالم العربي ودول العالم النامي على وجه الخصوص. فلا يُتصوَّر الصحفي إلا في حكم التابع والموالي والأجير والدعائي والمدافع والواعظ والمؤدلج... إلخ. أي أنه يشغل وجوداً جزئياً بالقياس إلى الوجود الإنساني عموماً، أو إلى الوجود الوطني والاجتماعي عموماً في البلد الذي ينتمي إليه.

والوجود الجزئي وجود منقوص ومحدود لا محالة. إنه النقيض من دلالة الوجود الحر على الاكتمال والاستقلال: الوجود المسؤول فردياً مسؤوليةً تحتكم إلى أخلاقية لا ترتهن إلا إلى الضمير المهني. وهذه المسؤولية التي تنشأ عنها صفة الحرية تَفْسُد حين يكون الصحفي (وجوداً أو تصوراً)، فرداً ينتمي إلى طبقة النخبة المثقفة، أو محسوباً في وارد خدمة حزبية أو حكومية أو مالية، أو حتى في خدمة الجمهور وفي صف المعارضة. بل إنه –استتباعاً – يَفسُد بوصفه صحفياً أي تختل معياريته المهنية، ويغدو عمله الصحفي مغشوشاً ومزيّفاً وناقصاً وتحكمياً بمعنى أو آخر.

4 - الصحفي حُراً ومتسلِّطاً

لا يمكن تصور مفهوم الصحفي بالمعنى المهني: المعنى الذي تتحقق به حريته ومسؤوليته، بحَصْره في زاوية الرؤية إلى «مع» أو «ضد» فقد يكون الصحفي في صف المعارضة وفي خدمة المواطنين ولا يدلِّل من موقعه هذا على حريته وعلى مهنيته. والمؤكَّد أن دغدغة مشاعر الجمهور والسعي وراء الإثارة وإرضاء الكثرة... إلخ، أمثلةٌ شائعة –في هذا الصدد – على الغش وفقدان المسؤولية الصحفية.

وقد يدلِّل الصحفي –بالعكس من ذلك – على حريته ومهنيته وهو يقدِّم عملاً صحفياً يخدم الحكومة ويفيدها، أو يفيد شركة أو مسؤولاً أو انتماء إيديولوجياً.

لا يكون الصحفي –إذن – حُراً، وهو متمذهب أو مؤدلج أو منتفع، كما لا يكون حُراً وهو خائف أو مُهدَّد. وبالقدر نفسه تماماً لا يكون حراً وهو في موقع الوصاية على الناس والنصح لهم والتبشير أو التنفير، أي في موقع نخبوي أو إيديولوجي ونحوهما؛ لأنَّ هذا الموقع موقع أحكام وتسييج ومعيارية، وهو لذلك أشبه بالسجن. موقع الصحفي بالأحرى هو موقع الكشف عن الحقائق والمعلومات ونقلها وتحليلها وتجليتها. إنه موقع عملي ومهني خارج أي حساب سلطوي لا سيما اعتقاد الصحفي نفسه في سلطويته بوصفه شخصاً. وقد نقول بضرورة المأسسة والتقنين الذي يمنع من تسويغ الصحافة الكذب والشخصنة والإيذاء بذريعة الحرية، ولكن الحرية نفسها لا تكون حرية حين تتعارض مع العقل والحس الأخلاقي.

IV ـ الحرية والمقدَّس

1 ـ حماية المقدَّس: تشدُّدٌ أم اعتدال؟

تذهب وجهة نظر أمريكية كالتي يعبر عنها روس دوثات Ross Douthat في نيويورك تايمز (15/ 9/ 2012م)، إلى أنَّ الاحتجاجات التي اندلعت، في أجزاء عديدة من العالم الإسلامي، ولدى الجاليات الإسلامية في بعض المدن الأوروبية، وكانت على درجات متفاوتة من العنف، بلغت أشدها في –مثلاً – بنغازي (11/ 9/ 2012م) حيث مقتل السفير الأمريكي وثلاثة من موظفي السفارة، وفي القاهرة بقتل وجرح العشرات من المصريين، بسبب بث الفيلم الأمريكي، حينها، المسيء للرسول محمد ﷺ والإسلام[1] - تذهب تلك الوجهة إلى أنها ليست من أجل الفيديو المسيء للرسول والإسلام. وإنما هي نوع من تكشُّف الصراع في ما بعد الربيع العربي بين القوى العلمانية والأصولية في بنغازي، والإخوان المسلمين ومنافسيهم الأكثر تشدداً في القاهرة، وقوى مشابهة تناضل من أجل السيطرة من تونس إلى اليمن إلى الشتات المسلم في أوروبا.

وهذه الوجهة، عند دوثات وأمثاله، لا ترى بأساً في الفيديو المسيء وإنما في عقلية التشدُّد التي تحصد بالمعاداة لأمريكا نتائج المغالبة لخصومها العلمانيين أو الأقل منها تشدداً في الشارع. وهي وجهة تنادي بعدم الاكتراث للاحتجاجات وأن الخطاب البوليسي الذي يتمثل في إدانة الفيلم وشرعنة تجريمه، أو ما حدث من اعتذار السفارة الأمريكية في القاهرة، لن يفلح في حلحلة المشاكل.

وقد نفهم من هذه الوجهة أن أياً من جماعة الإخوان المسلمين في مصر أو حركة النهضة في تونس، أو غيرهما ممن يبدون عندها أكثر اعتدالاً وأقرب إلى التلاؤم مع الأمريكان، لم تغضب للفيلم ولم تدع للاحتجاج عليه. كما قد نفهم إن أصواتاً ليبرالية معتبرة هنا أو هناك أبدت ترحيبها بالفيلم واستحسانها إياه.

---

(1) هو فيلم أمريكي قصير معاد للإسلام، عنوانه الأصلي «محاربو الصحراء» Desert Warriors وعُرِف أيضاً، بعناوين أخرى، كان عرضه الأول في 23/ 6/ 2012م في كاليفورنيا، وأدَّى بعد تحميل بعض مقاطعه على اليوتيوب، إلى احتجاجات أمام السفارات الأمريكية في العديد من الدول العربية والإسلامية.

وهذا وذاك عاريان عن الصحة تماماً.

لنَقُل إن العنف والاعتداء والتدمير الذي ظهر في عديد من الاحتجاجات، وما أدى إليه من إيقاع الأذى بالأبرياء، سواء بمن هم من غير المسلمين أم من المسلمين أنفسهم، هو أمر مرفوض ومناقض بالكلية للمعاني والمثل الفاضلة خصوصاً تلك التي يرمز لها الرسول عليه السلام والتي أهانها الفيلم السخيف وأساء إليها. ولنقل -أيضاً - إن الحشد على الإسلام والإساءة المتكررة إليه، وتبرير ذلك كيفما كان، يندرج هو الآخر في سياق الاستثمار سياسياً.

إن الحاجة إلى قوانين تحمي مقدسات الشعوب والأمم من العدوان والعبث، هي حاجة إلى الاعتدال لا التشدد، وإلى الاعتراف بالاختلاف لا التعصب. وهي -إذن - منطق مدني لتعزيز الحرية التي لا تستقيم كمعنى حين تصل إلى إيذاء مشاعر الآخرين أو مضايقتهم أو جرح أدنى درجات الحسبان لهم. وإن من يرفض مثل هذه القوانين، أو يقف بالضد منها، فريقان لا معنى للحرية عندهما: الأول المتعصبون الذي لا يرون لأحد غيرهم حقاً في الوجود، والثاني العدميون والفوضويون الذين تنتفي القيمة -أي قيمة - من الحياة لديهم.

2 ـ قداسة الدين وقداسة السُّلطة

إن التقنين الذي يحمي مقدسات الشعوب والأمم من العدوان عليها، الذي يغدو عدواناً على المؤمنين بها، لا يمكن إساغته من بوابة الحرية، من دون التطرق إلى «حد الرِّدَّة» المعروف في الفقه الإسلامي، ولا إلى الأحكام التي تمارسها المؤسسات الدينية في الأديان الأخرى كما هو حال الكنائس المسيحية، حين كانت أيام سلطانها قبل أن تستتب صيغة الدولة العلمانية في أوروبا في القرن التاسع عشر، تصدر أحكام القتل والحرق على من يخرج عن طوعها.

والأمر واضح - في حدوده الموضوعية - كل الوضوح، من جهة علاقته بحرية الضمير والاعتقاد والفكر والتعبير، وعلاقته -من جهة أخرى - بالعدوان على المقدس ومشاعر المؤمنين به. فلا إيمان من دون حرية الاعتقاد والضمير، وهذه مسألة مقررة دينيا بأدلة العقل والنقل. ولا نهضة علمية وفكرية وثقافية من دون الحرية في أوسع تجلياتها، لاسيما حرية الفكر والتعبير. والمشكلة -بعدئذ - في تأويل المقدس وتوسيعه، في الخطاب الديني، بحيث تدخُل الإيديولوجيا، ويستحيل المقدَّس من

«الإلهي» إلى البشري، الذي تمارس به فئات اجتماعية سطوتها وتسلطها على غيرها، وفق تفسيراتها للدين.

هنا تتجلى إشكالية الحرية، من جهة الحاجة إليها وضرورتها، ومن جهة مفهومها بوصفها علاقة مع الذاتي والفردي في الإفساح له وعدم التعدي عليه: متى يصبح الطعن في الدين والانتهاك له تعدياً على الذاتي والفردي، فيما هو تعد على المؤمنين به إجمالاً؟. ومتى يغدو التحكم في الحرية ومحاصرتها باسم الدين كهنوتاً، وتسلطاً بشرياً باسم الدين؟

ما زال الدين في عالمنا العربي والإسلامي يُستعمَل للتسلط، وما زال أحد وجوه إشكالية الحرية عربياً وإسلامياً، متجلياً في عدم القدرة على الخلوص إلى إجابة تحدُّ من هذا الاستعمال.

3 ـ قَتْلُ شاعرٍ حدَّ الكُفر

كتبت مقالاً تعليقياً مرة، بشأن حُكْم بالقتل «حدَّ الكُفر» صدر من محكمة سعودية على الشاعر الفلسطيني أشرف فياض، بتهم تتعلق بقصائد ديوان شعري[1]. وأنا هنا استحضر ما كتبته في ذلك المقال، من جهة توضيحه لما نحن هنا بصدده.

فقد لاحظتُ أن ذلك الحكم صادم بحيثياته، وصادم بما انبنى عليها من نتيجة، وصادم بردود الفعل تجاهه. ولنبدأ بردود الفعل هذه التي اتخذت في عمومها وجهتين متضادتين تنبئ عنهما التعليقات والمحاورات والتوصيفات والبيانات... إلخ، في مواقع الشبكة المختلفة: فإحداهما ترى في الحكم دلالة شرعية إسلامية، لها حججها الفقهية، وأدلتها النقلية والعقلية، والأكثر من ذلك إمعان القول لديها في مؤدى هذا الحكم تجاه «أهل الإلحاد» و«العلمنة» و«التغريبيين» و«من يشايعهم» فهو ضربة موجعة لهم. والوجهة الأخرى، على عكس ذلك، ترى في الحكم تعبيراً عن رأي متطرف ومتشدد بالمنطق الشرعي والفقهي، لا يمثل عدالة الشريعة وسماحة الإسلام، وهو أكثر استجابة ومطاوعة لموقف الجماعات التكفيرية منه إلى موقف الاعتدال والوسطية.

وليس منطوق هاتين الوجهتين ولا الاختلاف بينهما، بمعزل عن الحكم نفسه؛ فبناء الحكم يتضمنهما ويستثير رد فعلهما الممكن تجاهه، وهذه قاعدة منتظمة في

(1) «ماذا يعني قتل الشاعر؟!» صحيفة «مكة» 26/ 11/ 2015م.

ردود الفعل والتفسيرات التي يتخذها أي نص عند متلقيه. ولذلك يسوغ لنا أن نقول إن بناء الحكم لم يتحوط استدلالياً تجاه اقتحامه أو توظيفه إيديولوجياً. حتى لقد غدا الاختلاف على الحكم اختلافاً بين الوجهتين تجاه الدين نفسه، امتلاكاً له من إحداهما ودحضاً لهذا الامتلاك من الأخرى، والعكس. وكان الرفض للاعتراض على الحكم أو انتقاده دلالة التقديس له، ورَفْعه فوق الفهم البشري.

إما إذا جئنا إلى حيثيات الحكم فإنَّ أكثر ما يمكن أن يتبادر هنا إلى ذهن المرء هو «حد الردة» المشهور في الفقه الإسلامي. ولا يمكن للمرء أن يتصور لعقوبة الردة عن الإسلام، من مرجعيات التشريع الإسلامي ومن وقائع تاريخه، قاعدة واضحة وقطعية ومبرأة من الاستغلال السياسي والصراع الإيديولوجي، على الرغم من شهرة ما يوصف بـ«حد الردة» في الثقافة الإسلامية.

فعقوبة المرتد عن الإسلام لم ترد في القرآن الكريم، بل ورد في القرآن التأكيد بتكرار المعنى وتعديد الحجج على حرية العقيدة وعدم القدرة على فرضها والإرغام عليها. والثابت لدى المحدِّثين أن الرسول ﷺ لم يطبقه على أحد[1]. أما الاستدلال عليه لدى الفقهاء، فهو ببعض ما روي عن الرسول وبفعل بعض الصحابة أو أقوالهم. والاختلاف - بعدئذ - بين الفقهاء من أكثر من وجه:

فهو من وجه في انتقاد تقديم الحديث على القرآن ومعارضته له واستحالته من بيان للقرآن إلى حاكم عليه، وكذلك الأمر في فعل الصحابة وأقوالهم لا من جهة تقديمهم على القرآن فحسب، بل وفي فعلهم - أيضاً - ما لم يفعل الرسول. ومن وجه ثان، في إثبات نصوص الاستدلال والأخذ بها أو الطعن فيها والعثور على مشكلات في سند بعضها أو طرقه أو متنه. وأشهر هذه النصوص وأهمها، الحديث الذي ورد في صحيح البخاري وفي غيره من كتب الحديث: «من بدَّل دينه فاقتلوه» فهو - لدى بعض المحققين - حديث آحاد وفي بعض طرقه إرسال أو قطع أو تدليس أو اضطراب أو تشكيك في الواقعة التي ارتبط بها وهي تحريق علي بن أبي طالب للغالين فيه من أتباعه[2]. وهذا

(1) ما ورد في ذلك أحاديث ضعيفة، وكان الرسول يعرف المنافقين فلم يثبت عنه معاقبتهم، انظر، د. طه جابر العلواني، لا إكراه في الدين: إشكالية الردة والمرتدين من صدر الإسلام إلى اليوم، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2003م، الفصل الخامس، ص ص 99 - 117، وتعقيب الشيخ عبد الله بن بيّه على الكتاب المدرج ضمن الكتاب، ص188.

(2) تناول د. طه جابر العلواني كل المشكلات التي تتعلق بهذا الحديث بتفصيل شديد، انظر كتابه السابق، ص ص 123 - 139.

الحديث هو الأكثر إطلاقاً وتجريدا عند جمهور الفقهاء في الاستدلال على عقوبة الردة لأنَّ النصوص الأخرى مثل «التارك لدينه المفارق للجماعة» في حديث «لا يحل دم امرئ مسلم، يشهد أن لا إله إلا الله، وأني رسول الله، إلا بإحدى ثلاث...» أقرب إلى الدلالة على الخروج بالمعنى السياسي والتحول إلى عداء للمجتمع، منها إلى مجرد الردة عن الدين[1].

ويمضي الاختلاف من وجهة ثالثة إلى إحصاء من لم ير عقوبةً على المرتد من الصحابة والتابعين، أمثال عمر بن الخطاب وإبراهيم النخعي وسفيان الثوري وغيرهم. وفي وجهة رابعة قام الاختلاف بين الفقهاء في شأن بعض القضايا التفصيلية في جنس المرتد ووضعه الاجتماعي وتنزيل الحكم عليه: من جهة قتل المرأة أو عدم قتلها، ومن جهة ارتباط الردة بخروج سياسي على الدولة أو استقلالها عنه، ومن جهة الاستتابة للمرتد أو عدمها.

ولا يقف هذا الاختلاف دون أن يمتد لدى بعض الفقهاء حديثاً إلى الوعي بظروف العصر ومقولات الحقوق والحريات والعولمة، بالإضافة إلى اختطاف بعض الاختلافات الفقهية الإسلامية في شأن حرية الضمير والعقيدة، من قبل الجماعات المتكاثرة التي تستعمل الدين سياسياً لاضطهاد المختلفين معها من أبناء وطنهم ومن المسلمين وغيرهم وإرهابهم، فقد أصبح «حد الردة» سبباً لانتشار الفكر التكفيري ولمن يغتصب لنفسه الحق في القمع والقتل والاضطهاد باسم الدين وباسم الله.

وأخذت القراءة للتراث الفقهي والثقافي من هذه الزاوية المعاصرة عُدَّتها من نظرية السلطة وتحليل الخطاب، بحيث تكشَّف أمامها المنطق الدنيوي الذي استعمل الدين للاستحواذ على السلطة بالدرجة نفسها التي تَلَازَم فيها إقصاء الآخرين عن التأثير وعن القدرة على المنافسة في امتلاك السلطة، بتجريدهم من الدين والطعن في عقيدتهم وزندقتهم. ومن المهم في هذا الصدد أن نتذكر استغلال حكم الردة في إقصاء المختلف في الحروب المذهبية والسياسية حتى لقد اتُّهِم بالكفر علماء في مستوى أبي حنيفة وأحمد والبخاري، على نحو ما هو مسجَّل في كتاب «السنة» لعبد الله بن أحمد بن حنبل (- 290هـ/ 903م) وفي كتاب «تاريخ دار السلام» للخطيب البغدادي (- 463هـ/ 1071م) وما دوَّنه عز الدين بن الأثير (- 630هـ/ 1233م) في تاريخه،

(1) ابن بيه، تعقيبه السابق، ص189.

من صفحات مطوَّلة، عن تكفير المذاهب بعضها لبعض، كما في الحديث عن الفتنة بين المعتزلة والحنابلة، وبين الأشاعرة والحنابلة، وبين الشافعية وفقهائهم والحنابلة وفقهائهم... إلخ. ولم يكن للتكفير أن يكون، ولا للحرب المذهبية على ذلك النحو أن تكون لو لم يكن التكفير والمذهبية أساسين في امتلاك السلطة وفرضها والصراع عليها، وهو ما انعكس على الفقه وتفاعل معه.

4 - تأويل التسلُّط باسم الحماية للدين

إن مشكلة أمثال الحكم الديني الصادر على أشرف فياض، ليست - وحسب - في الإحالة على حكم المرتد بصورته الإشكالية تلك في المدوَّنة الفقهية، فعلى الرغم من أن هذه الإحالة تثير أسئلة الاختيار الفقهي، والتنزيل على واقعة الدعوى المتعلقة في أصلها بنصوص شعرية، والتوقيت الذي يعاني فيه المسلمون من تزايد الجماعات التكفيرية، فإنَّ الحكم على أشرف فياض، فيما تنبئنا إحدى صفحات التهميش من قبل القُضاة، مبني على منطق آخر بشأن التوبة؛ يأتي هكذا: «.. ولأن الأصل أن التوبة بابها مفتوح حتى تغرر النفس أو تطلع الشمس من مغربها ولكن المسألة التي اختلف العلماء فيها هو إقامة الحد إذا وصل العلم للحاكم هل ينفذ أم إن التوبة تدفع ذلك كما راجعه ﷺ الزانين المذكورين، وعليه فقد رجعنا عن صياغة هذا البند لأنَّ التوبة عمل قلبي مختص بأمور القضاء الأخروي وليس مناط القضاء الدنيوي عليه... وقررنا قتل المدعى عليه حد الكفر»[1].

هكذا يحيل الحكم على اجتهاد القضاة في التفسير والقياس، وليس على نصوص أحكام ذات دلالة قطعية. وبذلك يتضح أن هذا الحكم يندرج ضمن أمثلة العديد من الأحكام غير المتوقعة التي تدلل على الحاجة إلى تقنين يحد من التأويل للدين بما يتحول معه الدين إلى مادة طيعة للتسلط والإرهاب باسمه.

---

(1) أصدرت الحكم ابتدائياً على الشاعر محكمة أبها العامة، في 17 نوفمبر 2015م، وخُففَ الحكم عنه بعد رفع لائحة اعتراض عليه، إلى السجن ثماني سنوات. والنص المقتبس من صك الحكم هنا، نقلا عن صورة الصك المنشورة على تويتر.



القسم الثالث

الماضوية والرفض للحداثة



I ـ الخوف من المستقبل وعليه

1 ـ الحياد والـ«لاحياد» تجاه الزمن

لا تنفك علاقة الوعي بالمستقبل، حين نتأمل هذا الوعي، عن التأرجح بين متضادين: شؤم المستقبل أو فأله، نكده أو بشارته، الخوف منه أو الاطمئنان إليه، ضيقه أو اتساعه، الوعيد به أو وعده... إلخ. وحال الحياد –عندئذ – تجاه المستقبل هو دلالة اللاعلاقة بالحاضر وبالمستقبل معاً؛ فلا علاقة بالحاضر لا تَنْتُج عنها صفة موقفية على ذلك النحو «غير المحايد» تجاه المستقبل، ولا علاقة بالمستقبل لا تنتج عنها صفة موقفية على ذلك النحو «غير المحايد» تجاه الحاضر، ولا داعي لتخصيص وصف للعلاقة بالماضي لأنَّ العلاقة بالحاضر مشتملة عليه، فهو جزء من تكوينه.

هنا نتبين قسمة «عاطفية» حادة بين متعارضين، ووجدانيتها هذه دلالة على علاقة ذاتية بالمستقبل؛ فليس المستقبل مقطوع الصلة بمن يشعر نحوه بالأمل أو باليأس، وليس بمقدور الإنسان أن يتجرد من تلك الذاتية نحو المستقبل، إلا إذا تجرد من قيمته الوجودية، وهي حسه الذاتي بالمسؤولية على نحو تصبح مسؤوليته عن ذاته –في مدارها الأكثر اتساعاً في الوعي بالوجود الذاتي – وجهاً آخر لمسؤوليته عن مجتمعه وعن الإنسانية.

هذه القيمة الوجودية، إذا ما استشعرها الإنسان، هي ما يدفعه للعمل والاكتساب والحرية والحلم والتذكر والتفكير والتعاطف... إلخ، أي ما يجعله حركة تُلقِي بنفسها إلى الأمام، وتترامى إلى الغد، وتستشرف المستقبل؛ فكل إنسان بلا مستقبل هو بلا وجود، والعكس صحيح بالقدر نفسه. غير أن هذا التصور برُمَّته ينعكس على مفهوم الإنسان؛ فالإنسان ليس فكراً مجرداً، أي ليس نشاطاً إبستمولوجياً معزولاً لتوليد

الأفكار، وهو كذلك ليس حساً خالصاً. ولذلك لا ينظر الإنسانُ -مجتمعاً وفرداً- إلى الأشياء نظرة واحدة، بل نظرة ممزوجة بذاته، نظرة محسوبة بعلاقته الذاتية بها، علاقة روحه ووجدانه وأناه وتكوينه الثقافي الاجتماعي.

وفي هذه الهوية الإنسانية الجامعة، لا يمكن تصور الإنسان في فردية مطلقة، ولا في حضور مكتف بذاته. إنه لا يدرك ذاته فرداً إلا في قبالة آخر مماثل له، وفي وسط مجموع. ولا يدرك حضوره إلا بمقدار إدراكه لما يحتاجه وما يغيب عنه وما يسعى إليه.

2 - الذات والمستقبل

الذات التي لا يمكنها أن ترى إلى غيرها معزولاً عنها، لا يمكنها -أيضاً- أن تمحو غيريته وآخريته، والذات التي لا يمكنها أن ترى الموضوعات معزولة عنها، لا يمكنها -كذلك- أن تمحو موضوعيتها تماماً. ولذلك يضيف الآخر إلى الذات حين تراه وتلتقي به، ويضيف الموضوع إلى الذات حين تعرفه. ويَفْترض حساب العلاقة بالمستقبل المنطق نفسه؛ فنحن لا يمكننا أن نرى المستقبل معزولاً عنا، ولا يمكننا -أيضاً- أن نمحو مستقبليته. ولذلك يختلف المستقبل عن الحاضر ويتصل به لكي يغدو مستقبلاً له.

هكذا يغدو السؤال عن «الخوف» من المستقبل أو «الاطمئنان» إليه سؤالاً عن وجود «الذات» المسؤولة، وعن وجود «الموضوع» المسؤول عنه وهو المستقبَل؛ لأنَّه سؤال عن العاطفة تجاهه، وقد قال فويرباخ (- 1872م): «لا يوجد برهان على الوجود عدا الحب أو المشاعر عموماً»[1]. فالإنسان يوجد بقدر ما يتعاطف، ويتعاطف بقدر ما يوجد. والتعبير بفعل «التعاطف» -وهو دلالة على التفاعل- أدل على فعل الوجود؛ فالعاطفة المحسومة تجاه المستقبل، أي القاطعة بأمل أو يأس ونحوهما، ليست تعاطفاً، ومن ثم فهي أدعى إلى الفتور والتضاؤل والامحاء.

إن اليقين الذي نعتقده تجاه المستقبل، سلباً أو إيجاباً، محبط للأهمية التي يمثلها تجاه الحاضر؛ فاليقين الذي يفضي إلى الاطمئنان إلى المستقبل والقناعة به مثل اليقين الذي يفضي إلى اليأس منه، في كبح الترقب له والتطلع إليه وتوهين الاجتهاد في بلوغه

(1) Ludwig Feuerbach, Principles of Philosophy of the Future, Trans. Zawar Hanfi, The Fiery Brook, 1972, p. 63.

والتحوط له واستفراغ الوسع في الاستعداد له. ولو كنَّا نعلم ما يدخره المستقبل لنا لتعطَّلت الحياة؛ فالمستقبل كما هو حال الحاضر والماضي، لا يستقل أي منها جوهراً بذاته، بل هو علاقة، وفي هذه العلاقة تكمن قيمته ويكمن مفهومه.

3 ـ قيمة الزمن

العلاقة بين الزمن ـماضيه وحاضره ومستقبله - وبين الذات، في أشكال ممارستها لذاتها، وتحقيقها لوجودها، هو ما يصنع أقداراً متباينة للزمن، وحسابات مختلفة بشأنه. لذلك نقول في التقريع والتوبيخ واللوم للمهمل أو الكسول: «أنت ما تحسب حساب الزمن»!، أو «أنت لا تبالي بالمستقبل»!، أو «أنت تضيع وقتك»!. وهي عبارات تصنع نمطاً في التصور للزمن عبر صُوَر «الثروة» التي تُدَّخر وتُستثمر أو تبدَّد، و«الاستهلاك» الذي يصف فعلاً سلبياً في مقابل «الإنتاج». أعني أنها عبارات تثمِّن الزمن وتُغلي قيمته. وهي بوصفها نمطاً في التصور للزمن دلالة ثقافية؛ فكما يختلف الأفراد من هذه الوجهة الثقافية في حساب الزمن وتثمين قيمته، تختلف المجتمعات. ولذلك يدخل الزمن لدى عديد من الفلاسفة والمنظِّرين ـومالك بن نبي أبرز أمثلتهم عربياً - عنصراً من العناصر التي تتكون منها الحضارة[1].

الزمن ـمن هذه الوجهة - يمتلك القيمة في المجتمع بقدر اتصاف المجتمع بالتقدم. المجتمعات المتخلفة مجتمعات لا تقدِّر الزمن، وهي بالأحرى بلا زمن؛ لأنَّ الدوران والتكرار والمراوحة في المكان نفسه ممارسة في إلغاء المستقبل، ونفي الزمن. يمكن أن ندلِّل على هذا الاختلاف الثقافي في تثمين الزمن وتصوره بالإطلال مع الياباني نوبواكي نوتوهارا في «العرب وجهة نظر يابانية» (2003م)، كتابه الذي دوَّن فيه مشاهداته وانطباعاته وآراءه في بعض المجتمعات العربية، وهو أكاديمي ومثقف حذق العربية، وعاش في مجتمعات عربية عدة، وظل يتردد إليها طوال 40 عاماً. فمن الواضح إلحاح عنصر الزمن على ملاحظاته من زاوية المفارقة بين شعوره به وشعور المجتمع العربي. ونكتفي هنا بمشهدين يدللان على غياب المستقبل في الحساب للزمن عربياً، من وجهة الياباني:

أولهما: في حديثه عن غياب الرعاية للمواهب في قطاع التعليم، والغش والتلاعب

---

(1) انظر، مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة: عمر كامل مسقاوي، وعبد الصبور شاهين، ط3، دمشق: دار الفكر، 1969م، ص64، وتفصيلا ص ص 209 - 216.

في التدريس والامتحان واختيار الأساتذة وكل ما يتعلق بالعملية التربوية. يقول: «إن الأمر يعتمد على المعلم والتلميذ بالدرجة الأولى وليس على الغنى أو الفقر. أُقدِّر أن السبب هو غياب الشعور بالمسؤولية العامة. غياب الشعور النابع من وجدان الفرد بأنه مسؤول عن مستقبل كل الوطن»[1].

والآخر: في الشعور بتكرار الحياة ورتابتها دون أي تغيير؛ فهو يشعر بالقلق لأنَّه يقضي وقتاً طويلاً دون عمل شيء، وهذا وعي مختلف لديه للزمن، قياساً على من جلس معهم من العرب، ولذلك قال: «عرفت معاناة الضجر والملل، وعرفت مرارة مرور الوقت الفارغ إلا من الجلوس والانتظار» (ص85). والمفارقة التي يشير إليها في هذا الصدد، أنه لم يجد ضجراً أو قلقاً لدى العرب من الجلوس والانتظار لساعات طويلة.

ومن الواضح أن وصف الياباني للزمن في المجتمع العربي وافتقاده للمستقبل، جاء محمَّلاً بذاته، بشعوره بالقلق والضجر وبالمجانية وانعدام المسؤولية. وهذه الذات التي لا يدرَكُ الزمن إلا بها، فيما لا يتحقق الوجود إلا بها، ذات تنم -لديه - عن نمط ثقافي مختلف، مكَّنها من الإحساس بالزمن، الإحساس بفقدانه وضياعه. أما العلة التي تمنع من تفكير العرب بالمستقبل، من وجهة الياباني، فهي «القمع». إن القمع -فيما يقول في خاتمة كتابه - «مرض عضال ومشكلة أساسية في المجتمع العربي» (ص139). وإذا شئنا أن نكشف عن سر العلاقة بين القمع وتهافت قيمة الزمن في أي مجتمع، فإنها في ما يَنْتُج عن القمع من تفريغ الإنسان من المسؤولية، والإنسان من غير مسؤولية يعني أنه بلا وجود فعلي.

4 ـ تهميش الشباب

ولا يتم تمام الحديث عن قيمة الزمن من دون الحديث عن «الشباب» في دلالته على حداثة السن والقوة والأمل، وعلى الوعي بقيمة المستقبل والحسبان له. وكما تسجن الثقافة المستقبَل والتجديد، في تغليبها الماضي، فإنها تسجن الشباب تحت هيمنة الشيوخ، وتنطوي على الانحياز ضدهم بحجة «العقل» و«الحكمة» و«الخبرة»، وهي حجة الانحياز إلى الشيوخ والرضوخ للذاكرة الثقافية.

حين اندلع العنف والصدام في الثورات المسمَّاة بـ«الربيع العربي» بدءاً من ثورة

(1) العرب وجهة نظر يابانية، ط1، كولونيا: دار الجمل، 2003م، ص44.

تونس في النصف الثاني من ديسمبر عام 2010م، وعدواها وتجاوباتها في مصر واليمن وليبيا وسوريا، ارتفعت الأصابع لتؤشر إلى الشباب الذين كانوا وقودها ومصدر اضطرامها. وحين توالت تفجيرات الجماعات الإرهابية، وتناثرت –من جرائها – أشلاء الأبرياء ودماؤهم في الأوطان العربية والإسلامية والغربية، ارتفعت الأصابع لتؤشر – أيضاً – إلى الشباب؛ فهُم أدوات هذا العنف الأرعن، وسلاحه الدامي. وحين تتراخى مسيرة التنمية، وتخفق إدارتها، وتعجز خططها عن حسابات المستقبل، ترتفع الأصابع –كذلك – لتؤشر إلى الشباب؛ لأنهم ضحية أي إخفاق في الحساب للمستقبل، وأعظم مصدر للقلق بشأنه.

هذه كلها علامات ملموسة فعلياً على الخطورة التي يمثِّلها الشباب في البلدان العربية، ولكنها علامات تبرهن على أن الشباب ليسوا جوهراً مستقلاً في معنى الخطورة؛ فخطورتهم متغيِّر ضمن المتغيِّرات الاجتماعية، وهم –لذلك – لا يصبحون خطراً إلا عند توافر أوضاع التغيُّر وأسبابه التي تشعل فتيل خطورتهم.

أما خارج المتغيرات التي تجعل الشباب خطراً يهدِّد الاستقرار، فإنَّ الشباب دلالة فتوَّة وطاقة وإقبال على الحياة. وهم –من هذه الوجهة – القوة الأكثر إسهاماً في البناء والازدهار والوعد بالمستقبل للمجتمعات.

وسواء نظرنا إلى الشباب من جهة ما يمتلكونه من قوة وحيوية، أم من جهة امتيازهم بالحماس والجرأة وحب المغامرة، فإنَّ الجهتين معاً تتطابقان في الدلالة على أن الشباب عامل توسيع للحياة وتسريع لوتيرتها، وفي النتيجة دَفْع بها إلى التقدم والتغيُّر.

إن الإقبال على العمل والإنتاج صفة شبابية؛ لأنَّها منبثقة عن قوة الشباب ومقدرته، وهي العلة نفسها التي تجعل الاستمتاع بالحياة والإحساس بمباهجها ولذائذها حاجة شبابية، يتحسَّر على زمنها من ولَجَ مرحلة المشيب، ويتواتر حنينه وأسفه. ولنا أن نتصور –مادام الأمر كذلك – كيف تبدو الحياة سجناً، إذا ما انتزعنا منها دوافعها وفواعلها لدى الشباب، وكيف تبدو كئيبة إذا أفقرناها من تفاؤلهم وحيوية أرواحهم، وكيف يذوي جسدها وتجف غضارتها حين تغلبها روح المشيب ويقهرها يأسه وتحفُّظه!

هذه هي الصفات الإيجابية للشباب، التي تبعث على الطمأنينة إليهم، والبهجة بهم، والتثمين لدورهم في إنهاض الحياة، ولكنها تبرهن –كما برهنت خطورتهم – على أن الشباب ليسوا جوهراً خالصاً لهذه الصفات الإيجابية، بل هي فيهم علاقة تغيُّر، توجبها

الظروف التي تتيح تألقهم، والمنظور الاجتماعي الذي يستوعبهم ويطلق حيويتهم البنَّاءة إلى أقصى مداها.

وأوَّل ما يفجِّر العلاقة بين الشباب وبين واقعهم الاجتماعي والإنساني، ممارسة «التهميش» ضدهم. وهي ممارسة تُنتج لديهم شعوراً بالاغتراب، ويتدرج هذا الشعور في أشكال من الإحساس بالاحتقار لهم واللامبالاة بهم واضطهادهم. وليس المقصود هنا ممارسة فردية ضدهم، وإنما ممارسة الثقافة الاجتماعية بما تنطوي عليه من نظام قيم وعادات، ومن أنظمة عمل وإدارة، وبما تشتمل عليه من تحيُّزات، وما ينتج عنها من وقائع عملية ومعيشية حية. فمن طبيعة الثقافة الأكثر نمطية في المجتمعات العربية، النظر إلى الشباب باستخفاف، والخوف من تسلمهم مقاليد الأمور، أو استقلالهم بالرأي، والوثوق بهم. وفي مقابل ذلك تدين الثقافة بالحكمة والعقل والثقة إلى الكبار، وإلى «الذكور» منهم تحديداً.

وتتضاعف مأساة هذه الثقافة بشيوع التحيُّزات والمحسوبيات فيها، على نحو يلغي مبدأ الكفاءة، ويقضي على قيمة الجهد والموهبة والتميز، ويسبغ على الواقع كيفية عبثية؛ لأنَّ الواقع –عندئذ – يصبح خارج المعقولية. فإذا أضفنا إلى ذلك ما تصنعه أنظمة العمل من محاباة مجحفة لأرباب المال، وانحياز إلى الرأسمال، فإنَّ الشعور المأساوي لدى الشباب الغض، يستحيل في لُجَّة وحشية سوق العمل إلى شعور بالاضطهاد لهم.

وهذه الأوضاع المأساوية من تهميش الشباب والتحيُّز ضدهم، تتضافر مع وضع أكثر مأساوية، وهو ما تقذفهم إليه المجتمعات العربية من تناقضات وتعارضات إيديولوجية متصارعة ومتنابذة، وما يعيشونه فيها من تقطيع وتقسيم لأوصال السلطة والنفوذ.

ففي المجتمعات العربية تعليم ديني في مقابل تعليم «عام» أو «مدني»، وفيها نفوذ للمؤسسة الدينية ونفوذ للمؤسسة السياسية، وجماعات وأحزاب دينية تتنازع الحضور والقوة والهيمنة مع المدنية، ومع العشائرية والمناطقية والطائفية أو أي فئويات أخرى. وهناك تقليديون وحداثيون، وعروبيون وإسلامويون... إلخ. وليس ذلك في حد ذاته مشكلة، فلا يوجد مجتمع بلا اختلاف وتنوع: المشكلة عربياً هي في جذرية الاختلاف وتفاصله الحدِّي، ووضْعه أسئلة الهوية والوجود، ومن ثم السلم الاجتماعي في دائرة التنازع والإقصاء المتبادل.

هكذا أصبح قطاع عريض من شبابنا العربي نَهْب أسئلة قهرية ودموية بالضرورة؛ لأنَّ إجاباتها دائماً حدِّيَّة: «إمَّا... وإمَّا...» «أبيض أو أسود». وكان الحل لهذه التعارضات والتناقضات الحادة لدى بعضهم، في الاضطرار إلى التحول أو الهجرة والرحيل، على النحو الذي ينتهي به إلى الحَلِّ لتمزُّقه وتعارضات وعيه بذاته. وليس انضمام بعض الشباب العربي إلى أحضان الجماعات الإرهابية، والالتحاق بركب التشدُّد، إلا لأنَّه يتوهَّم في هذه الوجهة إجابات توحِّد ذاته الممزَّقة، وتمنحه معنى وقيمة وجودية، وتُسبغ عليه دوراً «رسالياً» تهيَّأ ذهنياً له، وخذله واقعه في التجسيد له. ومِثْل ذلك المغامرة بالرحيل إلى أوروبا، فهي لا تنحصر فقط في البحث عن الخبز، بل تشمل البحث عن الذات، أي عن كينونة متناسقة وامتلاء وجودي. أما غير هؤلاء وأولئك، فقد يسقط بعضهم -بطريقة فاجعة - في التحلل وإدمان السموم التي يتوهمون أنها تنسيهم الواقع وتغيِّبهم عنه، ويقبع غيرهم في الانتظار واليأس حتى يحل المجتمع تناقضاته ويتعرف أمام ذاته خارج كل الممارسات العنيفة والإقصائية.

إن نسبة الذين تقل أعمارهم عن 30 سنة، تتراوح في البلدان العربية بين 60 - 70 ٪ من عدد السكان. وهذا يعني أن الدول العربية، بهذه الأعداد من الشباب، تشبه مخزناً لذخيرة ثمينة من طاقة العمل والتقدم، أو مخزناً للبارود.

II ـ الذاكرة والثقافة والمستقبل

1 ـ علوم الذاكرة

تبدو أهمية الذاكرة في شتى المعارف والعلوم الإنسانية التي اتخذتها موضوعاً لها، أو موضوعاً بارزاً من موضوعاتها. وهي العلوم التي تتجه إلى صورة الماضي وخبرته وأحداثه ووقائعه، فيما حفظته عنه ومنه ذاكرة الفرد والمجتمع والأمة والإنسانية قاطبة، كما في حقول التاريخ والأدب واللغة والتحليل النفسي والاجتماعي وما إليها.

وهناك مستوى معرفي عام وتجريدي في دراسة الماضي عبر تلك الأشكال والمجالات، يسعى إلى الكشف عن قوانين وعلل لها صفةٌ كلية، على النحو الذي جعل لدراسة التاريخ عند ابن خلدون في مقدمته غرضاً أعمق من رواية الأحداث، وجعل مقصد الأنثروبولوجيا عند شتراوس الوصول إلى البنيات والقوانين الكلية للوعي الإنساني، ومثلهما أغراض دراسة اللغة والأدب عند ابن جني والجرجاني وسوسير وتشومسكي، وقوانين اللاوعي التي تحكم الوعي والسلوك عند فرويد وتلاميذه. وهذه أمثلة وحسْب، على وجهات علمية يغدو الجزئي في كل منها، من حيث دلالة الماضي فيه، سبيلا إلى العلم بكل وعموم يجاوز الجزئي ويحتويه، فتستحيل دلالة الماضي فيه إلى حضور مستمر.

لكن الذاكرة مشروطة ونسبية دائماً، سواء من وجهة فردية أو اجتماعية أو قومية أو إيديولوجية أو إنسانية... الخ، فيما تحفظ من الماضي وعنه، وفيما تتصوره به وعليه. فهي لا تستطيع أن تسجل كل شيء، ولا ترغب في ذلك. إنها ليست آلة معزولة عن الذات التي تحملها؛ ولذلك تختار ما تحفظه وما تهتم به، و-أيضاً - تكيِّف ما تحفظه وتلوِّنه وتؤوِّله وتعيد إنتاجه.

2 ـ الذاكرة هوية وثقافة

الذاكرة بهذا المعنى، تتبادل التكوين مع «الثقافة» بمفهومها الاجتماعي، ومع «الهوية» هوية الفرد وهوية المجموعة. فالثقافة كما تُستعمَل في العلوم الاجتماعية،

تشير إلى ما تتمايز به المجتمعات، وما يمنحها روحاً خاصة بها، وتعريفُها الإثنولوجي الشهير لدى إدوارد تايلور –فيما عرضنا من قبل - يصف كليَّتها الاجتماعية هذه ويرتِّب الفرد عليها، حين جعلها مصدراً لكل ما يكتسبه الإنسان بوصفه عضواً في المجتمع.

هكذا تصبح الثقافة ذاكرة مجموعة بشرية، من زاوية تأليفها لهم بوصفهم مجموعة ذات خصوص؛ فهي محتوى عقلي ونفسي وسلوكي مكتسب لدى أفراد المجموعة في الوعي واللاوعي. وليس للفرد خيار في عدم اكتسابه ثقافة اجتماعية إلا إذا كان له خيار في أن يعيش بلا ذاكرة، أو أن يعيش وحيداً في العالم.

وهذا مقتضى للدلالة على «الهُويَّة» وتكوينها؛ فالهوية في الوصف للإنسان لا تكون من دون ذاكرة، فيما لا تكون الذاكرة من دون هوية. ولكي يتعرف الشخص (أو المجتمع) على ذاته، من حيث هو هو، أي مطابقاً لذاته، ومتميزاً عن سواه، كما هو مفهوم الهوية، فليس بمقدوره أن يتعرف على ذاته في ذاتها، في عزلة زمانية ومكانية، من دون العلاقة مع ما هو أكثر امتداداً منه في الزمن، وأوسع في المكان، وهو الذاكرة التي تغدو فيما رأينا محتوى لثقافة فردية واجتماعية وإنسانية. وحين نفقد الهوية فلن نملك إلا العجز، ولن نقوى أبداً على الحضور.

3 ـ الذاكرة والعلاقة بالمستقبل

مادام للذاكرة هذه الأهمية في وجود الفرد والمجتمع، عبر علاقتها بالثقافة والهوية، فلابد أن وظيفتها لا تقتصر على حفظ الماضي وتسجيله أو أجزاء منه، بل تجاوزه إلى وظيفة في الحاضر والمستقبل، وظيفة تجاوز بالماضي مضيه، فتجمعه إلى الحاضر وترى به المستقبل. إنها –فيما قال هنري برجسون - تبني الماضي في الحاضر وتجمعه فيه، وتستبق المستقبل؛ فيبدو الاهتمام بما هو موجود، لكنه اهتمام في سبيل ما سيوجد[1]. وهذه وظيفة مهمة لأنَّها وظيفة الحضور في الزمن والفعل فيه بما لا قياس لنجاعته إلا المستقبل.

لكن الذاكرة لا تخلُص تلقائياً لفعل الحضور الإيجابي في الزمن؛ فكما تكمن فيها –من وجهة التحليل النفسي - علة العُصاب، تكمن فيها من وجهة المجتمع والثقافة، أسباب العقم الحضاري، وتفاقم العنف، وتكرار المآسي، وانطماس البصيرة، والعمى

(1) الأعمال الفلسفية الكاملة، ترجمة: سامي الدروبي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2007م، ص17.

عن رؤية الحاضر، فضلاً عن فقدان القدرة على التفاؤل بالمستقبل، والشعور بشيء من الأمل نحوه.

لقد تمثلت الذاكرة الإنسانية من بعض الوجهات النظرية مختبراً لادعاء حتميات التحول التاريخي والتقدم، وتوهُّم البراهين بشأنها. ولو صدقت ادعاءات من هذا القبيل، لكان العلم بقوانين هذه الحتميات امتلاكاً لمجرى التاريخ، ولكان التقدم التاريخي «وصْفَة» تشبه وصْفة الإعداد لطبق من الطعام. والحال أن أصدق قانون يصف التاريخ أنه بلا قانون، وأنه يسير من دون أن يعرف أحد كيف يسير.

وتمثلت الذاكرة –أيضاً– مجلى للاعتبار والعظة، ومن هذه الوجهة بدا تسجيل الماضي وجهاً من وجوه الرغبة في توجيه الحاضر والمستقبل إلى تجنب الأخطاء، وكان –على سبيل المثال– عنوان كتاب التاريخ عند مسكويه (– 421هـ/ 1030م) «تجارب الأمم» وعند ابن خلدون (– 808هـ/ 1406م) «العِبَر». ولكن أدل عبرة ينطق بها التاريخ هي عَجْز الناس عن الاعتبار، والبرهنة على تحول الضحية –عاجلاً أو آجلاً– إلى جلاد؛ فأصبح الفلسطينيون –فيما يصفهم إدوارد سعيد– «ضحايا الضحايا»[1]، وغدا هذا التكرار للعنف في أمثلته المتواترة لدى تودوروف شبيهاً بتكرار مأساة من يعذب ابنه لأنَّ أباه عذَّبه صغيراً (ص ص231 – 232).

وبوسعنا أن نقرأ دور الذاكرة في كثير من المجازر الوحشية في الماضي والحاضر؛ فهي مجازر يستدعيها الانتقام، والانتقام ممارسة للعدوان وإيقاع الضرر بشكل شخصي رداً على عدوان سابق وثأراً له. وإذا كان الانتقام أحد الأدوار السلبية للذاكرة في بسط دائرة العنف، وتمديد سلاسل الفعل ورد الفعل فيه من دون نهاية، فإنَّ خطيئته هي في تحويل العقوبة إلى ممارسة شخصية وليست ممارسة قانونية وشرعية، وهذا وجه افتراقه – فيما جلاه تودوروف – عن العدالة التي تعمل في مجال التجريد وتَبْرأ –لكي تكون عدالة– من الشخصنة والذاتية (ص ص236 – 237).

4 ـ سلطة الذاكرة

لابد –إذن– أن نتساءل عن علاقة حاضرنا بمحتوى ذاكرتنا العربية الإسلامية، ضمن تساؤلنا عن العلاقة بمحتوى الذاكرة الإنسانية بعامة: ماذا نحترم من خبرة

---

(1) أورد مقولة إدورد سعيد هذه، تودوروف، الأمل والذاكرة: خلاصة القرن العشرين، ترجمة: نرمين العمري، الرياض: مكتبة العبيكان، 2006م، ص230.

الماضي؟ لماذا نتذكر الجلادين والطغاة أكثر من المبدعين والفنانين والمخترعين والمحسنين والمصلحين؟! وأكثر من الضحايا؟! لماذا نتذكر الحروب والمآسي أكثر من تذكر لحظات السلام والعيش الهنيء؟! لماذا نعجز عن أخذ العبرة ونعجز عن إيقاف تكرار أخطاء الماضي؟! كيف تتسبب الذاكرة في تشويش الرؤية للماضي وللحاضر والمستقبل لا في جلائها؟! هل نستطيع التدخل في تكوين ذاكرتنا وإخصابها وإنارتها؟! هل يمكن التخلص من الشر؟!

هذه الأسئلة تكشف عن سلطة الذاكرة على الحاضر والمستقبل، وهي إذ تكشف عن الخطورة التي تمثلها في أسرها للرؤية، ومحاصرتها للعقل، وسجنها للزمن، وفي عطفها الحاضر والمستقبل على الماضي، ونسْجهما على منواله، فإنها مادة ثرية لاكتشاف علل الحاضر والمستقبل، تماماً كما هي ذاكرة الشخص ومحتوى وعيه على أريكة التحليل النفسي التي لا يكتفي المحلل المعالج باستعمالها في الكشف عن أسباب علته، بل وفي معالجته منها، وتحريره من قيدها، عن طريق التخلص من ذكريات الماضي، ومكبوتاته المؤثرة عليها.

إن تحليل الذاكرة العربية الإسلامية لا يرينا الماضي فحسب، بل يرينا كذلك المستقبل الذي يمكن لها أن تتخيله، وتجريدَها الذي تتسع به عن محتواها المحدود من الماضي.

III ـ مديح الماضي

1 ـ الزمن الجميل أو الكامل

إضفاء صورة مثالية على الماضي، فكرة أفلاطونية بامتياز، بقدر ماهي أصولية واستبدادية وتقليدية وسلفية ومحافظة ورومانسية ونوستالجية. فالتصور للتاريخ الذي يسيل ويتغير دوماً، كان عند أفلاطون تغيراً مقروناً بصورة أخرى هي الانحدار إلى الفساد والتشوه والخطأ والانحلال. وإذا كانت «الجمهورية» الدولة الخيالية التي أسسها في كتابه، دولة بريئة من الفساد ومنيعة دون التفسخ والتشوه بأي معنى، وكان هدفها إيقاف تغير الوجود الاجتماعي الإنساني المستمر إلى الأسوأ، فإنَّ نموذجها وأصلها – فيما وصف كارل بوبر – لابد أن يكون في الماضي البعيد؛ فتغير الوجود إلى النقص والتردي، يجعل الكمال لدى أفلاطون يزداد كلما عدنا أكثر صوب الماضي[1].

وبالطبع لم يكن الماضي، عند أفلاطون وحده، مناط الكمال والصلاح والقيمة والحقيقة والجمال؛ فنحن نلحظ أن صفة «الجميل» حين تلحق الزمن، فإنها تحدد دلالته في عرفنا العام، على حقبة بذاتها في الماضي: ماضي الفرد، أو ماضي الجماعة التي تمثِّل جيلاً. ولا أحد يطلق على الحاضر أو المستقبل: «الزمن الجميل» ليس لأننا متفقون على عدم الشعور بجمال الحاضر ولا لأننا لا نأمل بجمال المستقبل، وإنما لأنَّ إرادتنا الوصف للحاضر أو المستقبل بالجمال تستلزم تعيينهما في موضع الموصوف بالجمال؛ فنقول: «الحاضر الجميل» و«المستقبل الأجمل».

وهذا شرط يبرأ منه الماضي؛ فلا يستلزم قيد التعيين، ولا تخرج دلالة الزمن موصوفاً بالجمال عنه اصطلاحياً. وشاهِدُ ذلك ما تفشَّى تداوله في حقبتنا هذه في عناوين بعض البرامج التلفزيونية والإذاعية المتخصصة في اختيار مواد قديمة وعرضها، وفي صفحات بعض الجرائد التي تعيد نشر مواد صحفية قديمة، وفي بعض معرفات الحسابات في مواقع التواصل الاجتماعي ومواقع الشبكة العنكبوتية، حين تتعرف بجمال الزمن

---

(1) انظر، كارل بوبر، المجتمع المفتوح وأعداؤه، ص53.

وتستعيد صوراً وفيديوهات وأحاديث وغيرها عن الماضي. وهذا غير ما يطفح به بعض الشعر والسرد والمقالات، في كل الحقب، من حنين إلى الماضي، وغير ما يمكن للمرء رصده في أحاديث المجالس واجتماعات الأصدقاء... إلخ.

2 - الحداثة حنين إلى المستقبَل

وقد نقول إنها النوستالجيا التي تعرِّف الحنين إلى الماضي بوصفه ظاهرة لها عموم في المجتمعات الإنسانية؛ فالقدامى حنوا إلى الماضي الذي لم يكن حاضرهم يتميز بتغير كبير عنه، والمحدثون حنوا إلى الماضي وحاضرهم يشهد تغييرات متلاحقة وسريعة. ولكن دعوى العموم هذه لو صدقت لما اجترح الإنسان أساليب جديدة في حياته، وابتكر تقنيات حديثة، وترقت حياته في معارج الرقي والتقدم. وهذا التقدم لا يستلزم عدم العكوف على الماضي فحسْب، بل نقده وتجاوزه والتطلع إلى المستقبل واستبدال التركيز عليه بالانحباس في الماضي.

وإذا كانت هذه الممارسة التي تسعى إلى تجاوز الماضي عقلانية وعلمية، وهي المدلول الذي يندرج في الحداثة من حيث هي علاقة تغير مستمر مع الزمن، فإنَّ الحنين إلى الماضي -بهذا القياس - دلالة رُجعى إلى القهقرى، وشعور بالعجز، وانهيار للأمل. فهل يمكننا أن نتبين لحنيننا إلى الماضي -نحن من يستهلك الحداثة ويقاوم التغير - وجوهاً من الاختلاف مع حنين المجتمعات التي تنتج الحداثة وتسهم في صناعة التغير؟!

يجب أن نفرق أولاً بين دلالة الزمن الجميل على الماضي عند فرد، وبين دلالته على الماضي عند مجتمع؛ فجمال الماضي وكماله عند الفرد، يجعل صفة الماضي هذه، شمولية وكلية إنسانياً، وقد نجد تعليلات جزئية عند هذا الفرد أو ذاك تتعلق بماضي كلٍّ منهم على حدة، ولكن ما يجمع بينهم في ذلك، ويعمِّم الصفة هو ما يعبر عن علة كلية تتضمنها تلك النتيجة.

وهذه العلة - فيما نقرأ لدى المقريزي (- 845هـ/ 1442م)، الذي تحمل رؤيتُه في هذا الشأن أثرَ أستاذه ابن خلدون - نابعة من إحساس الإنسان بالحاضر الذي لا يكون دائما في مستوى الكمال؛ فهو يقول: «لم تزل الأمور السالفة كلما كانت أصعب على من شاهدها، كانت أظرف عند من سمعها، وكذلك لا تزال الحالة المستقبلة تُتَصوّر في الوهم خيراً من الحالة الحاضرة؛ لأنَّ مَلالة الحالة الحاضرة تُزيّن في الوهم الحالة

المستقبلة. فلذلك لا يزال الحاضر أبداً منقوصاً حقُّه مجحوداً قدرُه؛ لأنَّ القليل من شره يُرى كثيرا؛ إذْ القليل من المشاهدة أرسخ من الكثير من الخبر، وإذْ مقاساة اليسير من الشدَّة أشق على النفس من تذكر الكثير مما سلف منها»[1].

أما دلالة الحنين إلى الماضي، حين تتعلق بالمجتمع، ونحن هنا بصددها تحديدا، فإنها تتمايز بين أجياله ووجهاته الفكرية، في قدرها من الحنين، وفي اللحظة الماضوية المقصودة به ودلالته. وفي هذا المستوى ينبغي التفريق بين أجيال المجتمع العربي على وجه التقريب.

إن الماضي لدى جيل الأجداد في بعض مناطق العالم العربي الذين أدركوا زمن الفوضى والحروب وقلة ذات اليد وأساليب الحياة القديمة، قبل تكوُّن الدولة القطرية واستقرارها، يتسم على الأرجح بصورة سوداوية وأليمة، ولذلك كان ذمهم الماضي وليس الحنين إليه هو الأكثر تسلطاً على حسهم الجماعي، وهم يقصدون ماضياً محدداً في الذاكرة على وجه المقارنة مع زمن الحداثة والميكنة ومؤسسات الدولة التي صنعت هوية وطنية قُطرية وقومية وأمناً وتنمية.

وقد يبدو جيل الشباب المولودين في الثمانينات من القرن العشرين وما تلاها، أقل تشاركاً للحنين وبعضهم أقرب إلى تشارك حنين معتدل. أما جيل الخمسينات والستينات والسبعينات فهو الجيل الأكثر حنيناً للماضي ونسبة له إلى الزمن الجميل؛ زمن الأحلام القومية والوطنية والأدلوجات المتضخمة بالحماس للمستقبل.

وقد تغدو دلالة الماضي على الزمن الجميل في وجهة إيديولوجية دينية موجَّهة إلى قولبة وعي الناشئة في العالم العربي والإسلامي ضد العصر الذي تجتاحه الحداثة، دلالة على عصر الإسلام الأول، عصر الخلافة والفتوحات والقوة والعدل وانتشار الإسلام في العالم، بحيث يغدو الماضي هنا حلماً لا يكف التوق إلى المستقبل عن استعادة سرديته الكبرى، وتخييلها بديلا لزمن هو زمن «الجاهلية» من جديد.

فليس الزمن الجميل دلالة مطلقة على الماضي، بل على ماض محدد بحسب الموقع التاريخي الاجتماعي أو الفردي والثقافة والإيديولوجيا.

---

(1) تقي الدين المقريزي، إغاثة الأمة بكشف الغمة، تحقيق: كرم حلمي فرحات، القاهرة: عين للدراسات، 2007م، ص79.

3 - الحنين إلى الماضي وهزائم الأمل

السؤال الذي يمكن أن يعبر عن دلالة مفيدة، هنا، يتركز على سبب شيوع الحنين إلى الماضي عند جيل الوسط، جيل الخمسينات والستينات في الأغلب: الجيل الذي نشأ بعد امتداد سلطان دولة الاستقلال والوحدة، أو الدولة الشعبية، التي تهتف وتحتج باسم الشعب، وتبدو أكثر وعداً بالمستقبل؟!

إن لحظة الماضي التي تغدو موضوعاً للحنين لدى ذلك الجيل الوسط، وأعمارهم الآن مجاوزة للخمسين، وأكثرهم في ما وراء الخمسين والستين، هي لحظة آمال مجتمعية كبيرة، بالحسابات القومية والوطنية، لحظة مشوقة إلى التطور والتغير ومتطلعة إلى الحداثة. وقد يبدو في هذا الحنين بعض الهزيمة وشيئاً من شعور الاختناق بالحاضر؛ لأنَّه دون طموح ماضيهم، ولكنه حنين حافل بالإيجابية تجاه معنى التطور والتغير، وليس نكوصاً عنه. إنه -بالأحرى - مغالبة لاهتزاز الثقة في الذات، واستشعار لوحدة الذاكرة، ومعالجة للكآبة. وهذه كلها علامات استعادة للأمل من أجل المستقبل، فلا معنى للأمل في غيره.

ولكن السؤال المعضل بعد ذلك، هو ما يقودنا إليه السؤال السابق: لماذا تفشّى اللواذ بالماضي خوفاً من التغير وتحاشياً للحداثة؟ لماذا كانت طليعة النهضة التي رادها زعماء الإصلاح الديني منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، مشوقة إلى الحداثة، ومتفهمة للدين بما يعضد احتجاجها للنهضة ومديحها للتقدم؟ في حين صنع تلاميذهم احتجاجاً مضاداً، يتأول الدين ضد العصر وضد الآخر، ويبرر - حتى باستعمال العنف - سجن الوعي في ماض متخيل إيديولوجياً؟!

إن الحنين المجتمعي إلى الماضي، كيفما كان، دلالة انتقاص للحاضر وذم له، وإعلان للبرم به، وهو في بعض وجوهه موضوع لتأمل هزيمة الذات المجتمعية في إحراز وعي عقلاني تجاه المستقبل، وفي انكسارات شعورها الذاتي بالغبن والنقص والقصور، وسقوطها - في بعض التجليات الأكثر مأساوية - فريسة لهذيانات لا واعية، وتخيلات من الإحساس بالعظمة والرغبة في الشعور بالبراءة والاتهام للآخرين، وعواطف غير مكلفة ولا مجهدة ذهنياً في تدبر منطق الزمن وعلل التخلف والفشل، تماماً كما هي أعراض البارانويا والميغالومانيا في منطق التحليل النفسي.

وعلى كل حال، فإنَّ دلالة الحنين إلى الماضي على الانتقاص للحاضر تحمل دلالة

على نظرة مستقبلية؛ فلو كانت النظرة إلى الحاضر دالة على كماله وعدم الإحساس بما يعوزه وما ينتقص تمامه، لما كان هناك شعور تجاه الماضي ولا المستقبل ولا حتى الحاضر. ولذلك قال سارتر: «والمستقبل هو النقص الذي ينتزع ما هو من أجل ذاته (=الإنسان) من حيث هو نقص، مما هو في ذاته (أي من العالم) الخاص بالحضور. ولو لم يعوزه شيء لوقع في الوجود وفقد حتى الحضور في الوجود من أجل الحصول –في مقابل ذلك – على عزلة الهوية الكاملة»[1].

4 ـ تفكيك التراتب بين الماضي والحاضر

الماضي هو الماضي، وقائعه وأشخاصه وأفكاره وما ورثناه عنه من مؤلفات ومأثورات، لا سبيل إلى تغييره، ولكن الأفراد والجماعات لا ينظرون إلى الماضي نظرة واحدة. وهذا يعني أن الماضي الذي لا يتغير من حيث هو وجود منقض، يتغير في الشعور نحوه وفي الاختيار منه وفي الفهم له وفي الاستدلال به. تتغير دلالته وإن لم يتغير وجوده.

هذا التغير الذي يحدث في الحاضر تجاه الماضي، يؤخِّر موقع الماضي عن الحاضر، ولكنه بالقدر نفسه يؤخر الحاضر والماضي عن المستقبل؛ فلا يحيا الإنسان في الحاضر المباشر فقط كالحيوان، بل يحيا من أجل مالم يوجد بعد، ويحيا بما وُجد من قبل مما حفظته ذاكرته. فالماضي يتغير بالحاضر، والحاضر بدوره يتغير ويتشكل بالمستقبل. ونتيجة ذلك هي تصدُّر المستقبل في وعي الإنسان بالحضور؛ لأنَّ الحاضر والماضي ينبيان بقدر الحسبان له؛ ولذلك قال هيجل: «إن المقولة الأولى من مقولات الوعي التاريخي لا يمكن أن تكون هي الذاكرة أو التذكر، بل هي الترقب أو الانتظار، والرجاء أو الاستباق»[2].

---

(1) الوجود والعدم، ص230.

(2) نقلا عن، د. زكريا إبراهيم، مشكلة الحياة، القاهرة: مكتبة مصر، 1971م، ص258. ومقولة هيجل هذه تنبع من تصوره الذي يقوم في شأن الزمان –فيما بيَّن هيدجر – على مفهوم الحضور، فهو يرى ماهية الزمان في «الآن»، ويأخذ الآن بوصفه «حدّاً»، فالزمان – لديه – صيرورة؛ إذ الحاضر الصائر يفصل الماضي عن المستقبل (هيدجر، الكينونة والزمان، ترجمة: فتحي المسكيني، ط1، بنغازي: دار الكتاب الجديد، 2012م، ص ص 731 – 733، وهامش4 ص732). وقد كان تصوُّرُ هيجل هذا موضع نقد هيدجر، حين قال: «إذا كان هيجل يسمِّي الزمان بـ«الصيرورة المحدوسة» فليس للتولد ولا للمضي من أولوية فيه» (نفسه ص731).

ونستطيع أن نتأمل في ضوء ذلك، ما يبذله الإنسان من جهد فكري وعملي، فهو يفكر ويحلم ويتعلم ويعمل ويؤلف ويبتكر ويبدع، من أجل المستقبل سواء استخدمنا المستقبل بدلالته الأعمق والأشمل، أم بدلالته البسيطة والقريبة التي لا تجاوز آمال المرء في حياة أفضل له ولأسرته. ومن أوضح ما تنجلي فيه فاعلية المستقبل، التأمل –على وجه الخصوص - في الجهد الفكري، جهد التأليف والكتابة، في حقوله المختلفة، بما هو جهد يتوق إلى الجِدَّة، ويتورط في شرطها الذي يجد فيه تبريره، حتى وهو يعكف على السائد والموروث بقصد فهمه وتحليله واكتشافه ونقده وتأويله.

فبقدر ما نجد في النتاج المعرفي والأدبي، من كثافة الإحساس بالحياة، ومن تأكيد لفاعلية الجهد البشري، وبقدر ما يدلل جهده على الحماس لأفكاره، والاضطلاع بنشرها، وعلى مقاومة الجمود، ومجاوزة التقليد والاجترار، وعلى المغامرة إلى الجدة والتجريب، وبقدر ما يكتشف من الأخطاء، ويفض من القيود والأطواق، وبقدر ما يمتلك من المسؤولية ويمارس من التأويل، فنحن أمام اختلاج بالمستقبل، ودلالات عليه.

هكذا لا يبقى المستقبل لحظة غائبة، وظرفاً زمنياً مقطوع الصلة بالحاضر، فذلك معنى يفضي إليه التجزيء في الشعور بالحياة. إن المستقبل فضاء يتماهى، في عمق الإحساس الشامل بالحياة، مع التغير والتحول والحركة. فهو قرين الأمل في مقابل اليأس، والتطور في مقابل الجمود، والخصوبة في مقابل العقم، والحياة في مقابل الموت. فلا يبقى ما استقر في الوعي من غياب الماضي، وغياب المستقبل، وحضور الراهن، دوائر ساكنة منغلقة على ذواتها؛ إذ الماضي يُسْهم في تشكيل الوعي بالحاضر والآتي، بقدر ما يتشكل الماضي والحاضر وفق وعي بالمستقبل، وترقُّب له، وانشغال به.

ولا يخرج عن هذه الصورة ذلك التوق إلى تكرار الماضي، عن طريق تقليده والولع به؛ فهذا النمط من الإرادة سواء كان بقصد التأبيد للحاضر، أو بقصد إعادته إلى لحظة في الماضي، متفتِّق عن المستقبل ومَلْمَح لاستكناهه، لكن بما يجعله تهديداً للسلطة الثقافية الإيديولوجية الاجتماعية، يتخذ صوراً مختلفة وعنيفة في المدافعة عن الجمود والنكوص وتوهُّم هوية مستقلة ومكتملة.

IV ـ قِدَم التراث وجِدَّته

1 ـ الحضور الإشكالي للتراث

نـنطق التراث، هكذا، مفرداً ومُعرَّفاً بـ«أل»، وذلك يحجبنا عن تعدده وما يمتلئ به من تعارض وتناقض وتصدُّع وتخلخل. ولا يحضر التراث بوصفه ما ورثناه من نتاج الفكر البشري وجهده في المعرفة والأحكام والقيم، حضوراً يشبه حضور غيره من المعارف والأحكام والقيم، سواء التي ينتجها المعاصرون أو التي تنتجها الثقافات الأخرى. ومعنى ذلك أن التراث يحضر من حيث هو «سُلطة» تُبَرِّر وجهة معيَّنة في المعرفة والأحكام والسيادة، ويحضر من حيث هو شعور برسوخ «الهُوية» وامتدادها وعراقتها وفق منظور أحادي.

وإلى ذلك فإنَّ التراث ليس شيئاً منفصلاً عنا في كتب مأثورة عن القدامى، وفي الماضي الآفل الذي يفصلنا عنه الحاضر المتحرك والصائر، فيما هو تصور هيجل. وهو التصور الذي يجعل صلتنا بالتراث صلة البحث عن الأصل الأول لنا وإحيائه وانخراطنا في دورة التكرار له، وهذا تصور رسمي سلطوياً وثقافياً إذْ هو تصور الثقافة العالِمة والمهيمنة التي لا تلتفت إلى وجود التراث –على نحو ما نظَّر هيدجر - خارج فلسفة الحضور وخارج مفهوم الأصل وبلا خضوع لأنماط الزمان التقليدية. فالتراث حالٌّ عملياً في «الشعب» إنه في النقوش التي تزين البيوت، وفي الحلى والزينة والملابس، وفي اللغة التي يتحدثها، وفي تصوراته اللاواعية[1].

ولهذا كان حضور التراث في الفكر الإنساني إشكالياً؛ لأنَّه يحضر، فقط، ضمن الوعي بالحداثة، أي في قبالة التغير والتجدد في الوجود وفي قبالة الاختلاف. وهذا حضور للتراث وللحداثة على مستوى التصور والفهم وليس على مستوى الوقائع والتاريخ. فهو حضور إشكالي –إذن - بسبب تعدد الرغبات والوجهات وتصارعها

---

(1) انظر، عبد السلام بنعبد العالي، هيدجر ضد هيجل: التراث والاختلاف، ط2، بيروت: دار التنوير، 2006م، ص ص 14 – 16.

في المفاهيم والأيديولوجيات والأذواق وما يتبعها من اكتساب المصالح وحماية المكتسبات لدى الوجهات المفترقة والمتعددة. وهو حضور جوهري –أيضاً – ؛ لأنَّه في اللب من مختلف وجوه الصراع الفكري والعقائدي والثقافي التي تحدث في المجتمعات القديمة والحديثة: صراع الذات والآخر، صراع الجمود والنهضة، صراع القدامة والحداثة، صراع التقليد والإبداع، صراع الهوية، وصراع المعرفة، وصراع القوى الاجتماعية... إلخ.

نعم، كان تاريخ النهضات الثقافية والحضارية في القديم والحديث، وفي الشرق والغرب، بما فيها الثقافة العربية الإسلامية، يبدأ من العودة إلى «التراث»، ولكنها عودة مأزومة بالبحث عن أفقٍ للتجدُّد والنهوض، وليس للمتابعة والتقليد. فكانت كل مرحلة نهضوية مرحلة صراع مع القديم ومضادَّة له من وجه، واكتشاف له وانغراس فيه من وجه آخر. هذا الصراع والتأزُّم، اللذان يَسِمَان حركات النهضة والتجديد والإصلاح، يعنيان أن التراث الذي لا تقوم تلك الحركات إلا بإزائه وفي العلاقة معه، ليس وعاء يمكن اغتراف مادة جاهزة منه، وليس مادة واحدة متجانسة. كل موقف من التراث، حتى لو كان موقف متابعة قصديَّة له، هو موقف اختلاف معه؛ لأنَّه موقف قراءة، وقراءته تعني حضور ذات مختلفة لتمييز مستوياته، والاختيار منها، وتأويله ونقده؛ فهي قراءة ليست معزولة عن عصرها.

التراث –مادام الأمر كذلك – متعدد ومختلف؛ إنه تراثات مختلفة، في واقعه، وفي تصوره، وفي إعادة التشكيل له. وبالقدر نفسه لم يكن التجديد ومرادفاته ولوازمه ومشتقاته، موقفاً واحداً، ولو كان كذلك لما كان إشكالاً. لذلك كان هناك قراءات متنوعة عربياً للتراث (إحيائية، وجدانية، يسارية، حداثية، قومية، وطنية، إسلامية... الخ)[1]. ولم تكن هذه القراءات تتضارب فيما بينها فحسب، بل تتضارب مع ما يناقضها في التراث، وتتضارب داخل كل وجهة منها على انفراد. يتضارب التراث في هذه القراءات، ويتضارب التجديد أو المعاصرة أو الحداثة بحسب التسمية التي تقابل التراث والدلالة التي تضمَّن له بالمقابل «القديم» «التقليدي» «الثابت» «الأصيل»... إلخ.

---

(1) انظر، د. جابر عصفور، قراءة التراث النقدي، ط1، الكويت: دار سعاد الصباح، 1992م، ص ص60 – 61. د. عبد الإله بلقزيز، نقد التراث، سلسلة العرب والحداثة (3)، ط2، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2016م، ص ص 70 – 73.

2 ـ تفكيك إشكالية التراث والتجديد

إن التحرر من إشكالية العلاقة بين التراث والحداثة، يكمن في تجليتها؛ لأنَّ تجليتها تفكِّك وتَنْقُض أبرز سببين يجعلانها إشكالية: الأحادية في المفاهيم والمواقف، والتراتب الذي تنطوي عليه ثنائية التراث/ الحداثة. فإذا فكَّكنا هذين السببين ونقضناهما، تفككت الإشكالية واندرج طرفاها في التعدد والاختلاف، ولم يعد هناك تراث واحد ولا جِدَّة أو معاصرة أو حداثة واحدة.

التعامل مع التراث ضمن صفته الإشكالية تلك، هو مثل التعامل مع الحداثة في تلك الصفة، يوحِّد كلاً منهما في مفهوم، وينفي عنه الاختلاف والتعدد. فيتسيَّد جانب منهما ليحجب غيره أو يهمشه، ويكون الحديث المتداول –حينئذ – عن التراث أو الحداثة محدَّداً في وجهة المتعصبين للتراث ضد الحداثة، أو المتعصبين للحداثة ضد التراث، في هذا الوجه المتسيِّد دون غيره.

كان النهضويون الإصلاحيون، وعلى رأسهم محمد عبده (– 1905م)، منذ أواخر القرن التاسع عشر الميلادي، يصارعون، في سبيل النهضة، رأياً تراثياً متسيِّداً يشنِّع على تدريس علوم العصر بما فيها الجغرافيا والطبيعة والكيمياء والفلك، بالاتكاء على حجج دينية. وكان أولئك النهضويون المشايخ يواجهون موقف الرفض للحداثة والتجديد، بالاتكاء –أيضاً – على حجج دينية، وباستحضار منظور آخر للتراث، أكثر استنارة.

وكان التجديد في الشعر على يدي نازك الملائكة (– 2007م)، وبدر شكر السياب (– 1964م) –مثلاً – يخرج إلى شكل «التفعيلة» بمقاومة رأي متسيِّد لا يرى الشعر في التراث إلا كما كان يتسيَّد مفهومه في التراث من العلاقة بأوزان تناظرية مقفَّاة. وكانت مواجهة نازك والسياب وأمثالهما لهذا الرأي المتسيِّد، تحاجج بما في التراث نفسه من أشكال غير ما وقف عنده عِلْم المتوهمين بالانتصار للتراث والحماية له.

وكان تعريب النظريات والمناهج المعرفية الحديثة وتوطينها، ومقاومة رفضها والتنكر لتطبيقها على الأدب والثقافة والمجتمع في الواقع العربي بوصفها أجنبية، يبحث في التراث العربي الإسلامي عما يصنع أصلاً، أو يمنحها نسباً، أو يعثر لها على وجه شبه. فكانت البنيوية أو النصِّية –مثلاً – عند غير ناقد، شكلاً مطوَّراً لحديث عبد القاهر الجرجاني عن العلاقات النحوية التي رسَّخ بها مصطلح «النَّظْم» من حيث هو تفسير للبلاغة.

وكانت السيميولوجيا هي السيمياء أو العلاماتية التي جرى البحث عن أصلها التراثي عند بعضهم في توسيع الجاحظ –مثلاً – دلالة البيان ليستوعب «جميع أصناف الدلالات على المعاني من لفظ وغير لفظ».

ويمكن الاسترسال في متابعة هذه الممارسة في الدراسات والمعارف العربية الحديثة التي تتجه إلى البحث في تراثها العربي عن أصول نظرية أو أوصاف أو أجناس لما يلقى جفوة وغرابة ويُشْعِر بالجِدَّة في ما تتقدم به المعرفة وأشكال الإبداع.

والأمر نفسه في شأن البحث عن أصل تراثي للعقلانية والعلمانية والتاريخية، الذي وجده محمد أركون (– 2010م) –مثلا – لدى مسكويه فقرأه على ضوء منعكس من النزعة الإنسانية التي سادت أوروبا بعد الإصلاح الديني وعصر النهضة، ووجد فيه أحد الأمثلة على شبيه لحركة الأنسنة الأوروبية تلك، في الفكر العربي الإسلامي التراثي، بما يفسر ازدهاره الحضاري آنذاك، واندراجه حلقة رئيسة في بناء الحضارة الإنسانية.

وهو مسار التمييز والتصنيف في القراءة للتراث العربي الإسلامي الذي نجده عند كثيرين، يعثرون خلاله على ما يبدو من وجهة كلٍّ منهم سراً من أسرار الانسداد في الواقع الحضاري العربي الإسلامي، وما ران على عصوره – منذ أَفَلَت الحضارة العربية الإسلامية – من جمود، ويكشفون عن وجوه من الفكر وأنساق من العقل نالها الحصار، أو وقعت تحت سلطة النفي والمصادرة بدعاوى شتى. ومحمد عابد الجابري، في نقده للعقل العربي، وتمييزه لأنساقه، التي حالت بينه وبين التقدم، إلى جانب عكوفه على ابن رشد واحتفاله به، مثال من أمثلة عديدة في هذا الصدد.

ولقد كان الرأي المتسيِّد تراثياً – في أشد تجلياته غلواء – سجناً مَحْجَرياً للوعي لا يحجز عن العصر فحسب، بل كذلك عن الحيوية في التراث نفسه، على النحو الذي تنبه إليه مالك بن نبي في قوله: «بالنسبة لهؤلاء الناس؛ الذين يبدون الاهتمام بالأصولية في عالمنا الثقافي ينبغي أن نسدَّ منافذ هذا العالم لنحمي أنفسنا من العدوى، وعلينا أن نُراقَب في نظرهم، لا بل أن نحبس تنفسنا الفكري وأن نضع في النهاية على أذاننا أقنعة واقية كيما نتجنَّب أية عدوى محتملة»[1].

(1) مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة: د. بسام بركة ود. أحمد شعبو، دمشق: دار الفكر، 2000م، ص 146.

3 ـ حجاب التراثيين عن التراث والحداثيين عن الحداثة

لا يختلف الأمر في شأن التراث عنه في شأن التجديد والحداثة؛ فالتصور المتسيِّد للحداثة الذي حصرها في العلم والتقنية، هو مثل من حصرها في شعر التفعيلة وفي قصيدة النثر. ولذلك كانت حداثة الحقوق والعدالة والقيم والغايات الإنسانية، موضوعاً من أبرز موضوعات معركة النقد للحداثة في معقلها الغربي[1]، بحيث لم نعد هناك بإزاء معركة بين القديم والجديد فقط، بل بإزاء معركة الجديد نفسه الذي يتعدد ويختلف مثلما تعدد القديم واختلف.

هكذا ليست الإشكالية في جهة سجن الفكر وحجزه عن الاختلاف والغنى والتطور في جهتي التراث والحداثة على حد سواء، بل تتعدى ذلك إلى حجب التراثيين عن التراث الذي يتوهمون شدة اتصالهم به وتقديسهم له، وحجب الحداثيين عن الحداثة التي يتوهمون عبوديتهم لها. إن الإشكالية ليست في ما بناه التراثيون من صورة للتراث، ولا الحداثيون من صورة للحداثة؛ فكل صورة ذهنية مبنية على سردية الاختيار والتركيب والتأويل، وإنما تكمن المشكلة في مجاوزة الفريقين إثبات الصورة المبنية عند كل منهما إلى نفي غيرها من الصور الفعلية والممكنة للتراث والحداثة.

والمؤكَّد أن حِدَّة التنافي والصدام التي بلغت حداً عنيفاً -فيما نرى ونعيش - بين الوجهات الثقافية والإيديولوجية المختلفة، وفشل مشروع النهضة العربية، وانحباسها في قمقم الصراع المستدير على الفرقاء وبهم، أبرز الدلائل على أهمية تلك الإشكالية وضرورة تحرير الوعي منها. ولن يتحرر الوعي إلا حين يتجدد، لكن التجديد لا يكون في المعاصرة والحضور مالم يكن في التراث وفي الذاكرة؛ فكل تجديد في المعاصرة، هو تجديد في الرؤية إلى التراث، وكل انحباس عن المعاصرة هو انحباس في النظر إلى التراث وفي فهمه.

---

(1) انظر، حديث أدونيس عن تسيُّد الحداثة الشعرية في الساحة العربية، والافتقاد إلى الحداثة العلمية والحداثة الاجتماعية ومتعلقاتهما، في «بيان الحداثة» ضمن كتابه: فاتحة لنهايات القرن: بيانات من أجل ثقافة عربية جديدة، بيروت: دار العودة، 1980م، ص ص 321 - 322.

v ـ فكر النهضة ومديح التخلف

1 ـ التجديد صراع

لم يكن الصراع مع التجديد والنهضة في العالم العربي الإسلامي حديثاً؛ فالعصر الماجد في الحضارة الإسلامية، لم ينته من دون سبب، بل انتهى بسبب انغلاق نوافذ التواصل مع العالم وفقدان حالة الاستقرار وتكريس الجمود والتقليد. ولقد كان أكبر رزيئة حلَّت بالعالم الإسلامي في عهد الدولة العثمانية، العزلة التي طوَّقت الحواضر الإسلامية، فأفقدتها الصلة بأوروبا التي كانت تنهض وتستنير وتتقدم حثيثاً.

ولم يكن ذلك السجن الثقافي العثماني للثقافة العربية الإسلامية، مبتدأ التخلف لها، بل كان استئنافاً لمساوئ الدولة الإسلامية إجمالاً، وخصوصاً منذ ضعفت الدولة العباسية وصعدت سلطة المماليك، فكان تفشي الجمود والتقليد، وشيوع الأمية قرين الاستبداد والتسلط السياسي الذي كانت النزاعات والخلافات بين الولاة، وبينهم وبين مواطنيهم، لازمة من لوازمه. ولم يكن لهذا التخلف أن ينفصل عن توظيف السلطة العثمانية لرجال الدين في سبيل كبت الحرية وإغلاق العقول، لاسيما وقد كانت فرمانات الدولة والأوامر السلطانية والأنظمة معززة بالفتاوى ومتذرعة بالخدمة للدين. وإذا كان التاريخ قد سجل إصدار السلطان العثماني بايزيد الثاني (1447 - 1512م)، قراراً في عام 1493م حرَّم فيه استعمال الطباعة على رعايا الدولة العثمانية من المسلمين «خوفاً من تحريف القرآن وإبقاءً على رزق النساخ... الخ»[1] واعتمده أيضاً خَلَفُه سليم الأول (1470 - 1520م) فإنَّ التاريخ يدوِّن لنا -أيضاً- أوامر سلطانية عثمانية باستبعاد مادة الأدب والتاريخ العام والفلسفة وعلوم الطبيعة... من المدارس «لأنها تضر بأجيال

---

(1) Johannes Pedersen, The Arabic Book, Trans. Geoffrey French, Princeton University Press, 1984, p. 133. وهو يذكر أن الطباعة كانت مسموحة في الدولة العثمانية بموجب ذلك القرار، لليهود وغيرهم من الأقليات غير المسلمين، وهذا يعني أن سلطة القرار دينية تتأول علته من وجهتها في خصوص المسلمين.

المسلمين»[1]!

ولأمر عميق الصلة بما يضاد هذا التخلف، كانت الحملة الفرنسية بقيادة نابليون على مصر والشام (1798 - 1801م)، اللحظة الفاصلة باتجاه صراع جديد هذه المرة مع التخلف العلمي والمدني، بعكس زمن الصراع الذي هيمن في الدولة العثمانية ضد الانفتاح على العالم وضد التجديد والتقدم. والمؤلفات العربية التي تتصل بالحملة الفرنسية واضحة الدلالة على حدث الصراع المشار إليه، سواء في حفولها بإرادة التعبير عن العجب والذهول تجاه ما رآه أو عاشه مؤلفوها من دلائل التقدم لدى الفرنسيين، أم في تضمن خطابها الرغبة في إثارة القارئ وتعجيبه وصدمه بالحداثة، أم في انطوائها على سخرية في قصدها إلى تصوير ردود الفعل والحيرة والدهش لدى الأهلين تجاه ما يشاهدون.

وليس أوضح من تاريخ الجبرتي في تمثيل ذلك كله؛ فالقارئ له لابد أن يلاحظ قصده إلى تلطيف الحس بالعلاقة مع الفرنسيين، وهم حملة استعمارية، ولا يقتصر ذلك على الإبهار بالمخترعات والثقافة والنظم والقوة الطاغية، بل يلتفت في غضون ذلك إلى معاملتهم الراقية للمصريين. فالحديث عن إرشاد الأهلين إلى الممارسات الصحية، لا ينفصل عن الحديث لديه عن احترام العاملين منهم والسخاء عليهم في الأجور. فهو في حديثه -مثلاً- عن امتلاكهم للآلات التي تنجز الأعمال العظيمة في وقت قصير، يقول: «وفعلوا هذا الشغل الكبير والفعل العظيم في أقرب زمن، ولم يسخروا أحداً في العمل بل كانوا يعطون الرجال زيادة عن أجرتهم المعتادة، ويصرفونهم بعد الظهيرة»[2].

ويورد الجبرتي نصيحة علماء الإسلام بمصر التي تذكر أن «إبراهيم بيك ومراد بيك وبقية دولة المماليك... أرادوا أن يوقعوا الفتنة والشر بين الرعية والعسكر الفرنساوية، لأجل خراب البلاد وهلاك كامل الرعية». وطلبهم من المصريين «ألا يعارضوا العساكر الفرنساوية بشيء من أنواع الأذية» (ج3، ص52). وتتضمن النصيحة إشادة بالفرنسيين ومديحاً لأمير عساكرهم بونابرت. والنصيحة لا تستقل في دلالتها عن مجمل وجهة

---

(1) د. محمد حرب، السلطان عبد الحميد الثاني...، ط1، دمشق: دار القلم، 1990م، ص201. وفي مذكرات السلطان عبد الحميد، ترجمة: د. محمد حرب، ط3، دمشق: دار القلم، 1991م, إشارات إلى ذلك السجن الثقافي السياسي الذي أرادته -من وجهته- الدولة العثمانية لرعاياها، في معرض التبرير له والاغتباط به.

(2) عجائب الآثار في التراجم والأخبار، تحقيق: د. عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم، القاهرة: دار الكتب المصرية، 1998م، ج3، ص56.

النظر التي يقف فيها المؤلف موقف المعالجة للجفوة والشُّقَّة التي تفصل عما يشعر بقيمته من التقدم، وعن تفاعله مع وقائع الخلخلة للجمود وزلزلة الإحساس بالتبلد وغلبة الإلف والعادة.

ويتكرَّر لدى الجبرتي القصد إلى هزِّ القارئ بما يحكيه من عجائب الممارسات العلمية، ومن ذلك وصفه لأحداث بعض التجارب الكيمياوية مقترنة بملمح مقصود لديه للدلالة على المسافة بين المصريين والفرنسيين. يقول: «ومن أغرب ما رأيته في ذلك المكان، أن بعض المتقيّدين لذلك أخذ زجاجة من الزجاجات الموضوع فيها بعض المياه المستخرجة فصب منها شيئاً في كأس، ثم صب عليها شيئاً من زجاجة أخرى، فغلا الماءان وصعد منه دخان ملون حتى انقطع وجف ما في الكأس، وصار حجراً أصفر فقلبه على البرجات حجراً يابساً، أخذناه بأيدينا ونظرناه... وأخذ مرةً شيئاً قليلاً جداً من غبار أبيض ووضعه على السندال وضربه بالمطرقة بلطف، فخرج له صوت هائل كصوت القربانة (=البندقية) انزعجنا منه فضحكوا منا»(ج3، ص60).

فالإشارة إلى ضحك الفرنسيين من انزعاج جمهورهم المشاهد من المصريين، دالةٌ على لَفْت القارئ إلى مسافة الجهل الفاصلة عن التقدم العلمي، ومتضافرة في الآن نفسه مع البلوغ به درجة الدهشة والتعجيب مما يقرأ. وينبغي ألا نغفل هنا عن النقد من الوجهة العثمانية في التاريخ للحملة الفرنسية على مصر، الموجَّه إلى المصريين؛ لأنهم لبوا دعوة نابليون لهم للقدوم إلى الأسطول الفرنسي وقت مجيئه لأول مرة، الأمر الذي سهَّل على الفرنسيين –من منظور تلك الوجهة العثمانية - الاستيلاء على البلاد[1]. وهو نقد يُظْهِر العداوة الدينية لهم، بالإمعان في نقل وصف القادة العثمانيين لهم بالمشركين والكفرة[2].

وهنا صراع بين ما تدلل عليه المكتشفات الحديثة ولوازمها الثقافية والعقلية، لدى الفرنسيين، وبين التصورات التقليدية والعقل الجامد. ولكنه صراع أكبر تجاه تقدُّم الأوروبيين من وجهة كمية: أي مسافة الانفصال ومقدار فجوته التي تباعد العرب والمسلمين عنهم، ومقدار الجهد اللازم للحاق بهم، ومن وجهة نوعية: أي طبيعة التغير الذي حدث للأوروبيين والفكر الذي أنتجه والأوضاع التي قادت إليه.

---

(1) انظر، جمال سعيد عبد الغني، الحملة الفرنسية على مصر في ضوء مخطوط عثماني، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1999م، ص30.

(2) نفسه، ص33، ص ص 150 - 151.

وسواء كانت الغاية اللحاق بالتقدم الغربي (وهو لن يقف حتى يبلغ المتأخر درجة التساوي معه!)، أو كانت انتشال الذات من هوة تخلُّفها (وهي مهمة تقف دونها عقبات صعاب)، فقد كان الصراع هنا ثميناً فكرياً؛ لأنَّه ناتج عن إدراك التخلف والإقرار به، وتلك لحظة انفراج! ولهذا فقد اتجه الصراع إلى «البحث» عن سبب للنهضة والتقدم، وهو البحث الذي تشعبت اتجاهاته واصطرعت وما زالت، من دون أن تختلف حول التخلف والضعف عربياً، ولا حول القوة المادية لأوروبا.

2 ـ سياق النخبة النهضوية وأسئلتها

حين نخصص في هذه العلاقة المستجدة مع أوروبا مسألة «البحث» فيها، فإننا نقصد إطلاق أسئلة النهضة والحداثة في طلائع النخبة المنتجة للفكر والثقافة وعليها: الطلائع الذين تحضر في مستواهم إدانة الوضع الحالي والرغبة في صناعة وعي عام وإحداث تحول شمولي باتجاه المستقبل.

وهي نخبة لا تتميز في صدد موضوعنا هذا إلا في ضوء الرصد لسياقها: السياق المسكون بضدها - من جهة - الذي يغدو فكرها محاجة له؛ لأنَّ ضديته بمثابة سؤال مطروح عليها (وهو هنا السبق الغربي إلى الحداثة والتقدم) وبضدها -من جهة أخرى - الذي يغدو فكرها إدانة له ونقداً ومفارقة وانقطاعاً (وهو الواقع العربي الإسلامي الراهن والفكر المنتج والمبرر له).

ففي الجهة الضدية الأولى لسياق النخبة التي قادت فكر النهضة في القرن التاسع عشر، كانت الحداثة الغربية تحمل مركزية أوروبية تتفِّه الثقافات والأديان والأقوام الأخرى، وترى التخلف حالة لازمة لها، كما لدى إرنست رينان وهانوتو وزير خارجية فرنسا واللورد كرومر وعديد من المستشرقين ممن كانت المؤلفات النهضوية ثمرة الإجابة عنهم والرد عليهم، بطريقة مباشرة، كما عند جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وغيرهما. وكانت الإدانة للتخلف والدعوة إلى النهضة والإعجاب بأوروبا والحديث عن تصور أصلي للإسلام يجدون فيه دوافع النهضة، على العكس مما وجد الأوروبيون في المسيحية إبان نهضتهم، طريقةً غير مباشرة في الرد على تلك المركزية الأوروبية العنصرية Eurocentrism.

وفي الجهة الضدية الأخرى لسياق النخبة، أي واقع التخلف والجهل في المجتمع العربي الإسلامي، أخبار مبثوثة عن شيوع الخرافة والقناعة بالجهل والمديح للتخلف.

3 ـ شواهد التاريخ

ويكفي أن نلم ببعض ما يرويه المؤرخون في هذا الصدد: فلدى السلاوي في كتابه «الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى» (1306هـ/ 1889م)، يَرِد في تسجيله لأحداث شهر جمادى الأولى من سنة 1294هـ (1877م): «وفي هذه المَدَّة وفد على السلطان أيده الله عدَّة باشدورات للأجناس مثل باشدور الفرنسيس والأسبنيول والبرتقال وغيرهم، وتكلم الفرنسيس في شأن بابور البر والتلغراف وإجرائهما بالمغرب كما هما بسائر بلاد المعمور، وزعم أن في ذلك نفعاً كبيراً للمسلمين والنصارى وهو والله عين الضرر وإنما النصارى أجربوا سائر البلاد فأرادوا أن يجربوا هذا القطر السعيد الذي طهره الله من دنسهم نسأله سبحانه أن يكبت كيدهم ويحفظ المسلمين من شرهم»[1].

ونقرأ في كتاب «نهر الذهب في تاريخ حلب» لكامل الغزي، أن «التلغراف قد دخل إلى حلب سنة 1278هـ(1861م)، وحين مُدِّت أسلاك البرق، وقيل للناس إنه ينقل الأخبار من بلد إلى آخر مهما كان بعيداً في لحظة كطرفة عين، أنكروا ذلك، وقالوا: لا شك أن الذي ينقل هذا الخبر شيطان مارد منبث في التيل»[2].

وفي تاريخ الجبرتي «عجائب الآثار في التراجم والأخبار» مزيد من الأخبار التي سجَّلت موقف الجهل والرفض والإنكار، لما شاهده أو سمع عنه المصريون من المبتكرات التقنية والعلوم الأوروبية، والجبرتي (1756 - 1825م) معاصر للحملة الفرنسية على مصر، وكان كتابه معنياً بتاريخها.

ولقد أنكر «إخوان من طاع الله» ـضمن ما أنكروا - على الملك عبد العزيز آل سعود، استعمال الحكومة للمخترعات الحديثة كالتلغراف والتلفون والسيارة والساعة والدراجة... ونحو ذلك وتمردوا على توجهه إلى بناء دولة حديثة متصلة بالعالم، تراعي الحقوق وعلاقات الاحترام المتبادل بين الدول والشعوب، وتشارك في المؤسسات الدولية. وحاربوه حتى انتصر عليهم في معركة السبلة (1347هـ/ 1929م) [3].

---

(1) الشيخ أحمد بن خالد الناصري السلاوي، الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى (د.ط، د.ت)، 4/ 254.

(2) كامل بن حسين الحلبي الشهير بالغزي، نهر الذهب في تاريخ حلب، المطبعة المارونية بحلب (د.ت)، 3/ 390.

(3) انظر ـمثلًا - حافظ وهبه، جزيرة العرب في القرن العشرين، ط3، القاهرة: دار الآفاق العربية، 1956م، ص291. وعبد العزيز التويجري، لسراة الليل هتف الصباح، ط1، بيروت: رياض الريس، 1997م، ص 203 - 205..

وترينا المراجع التاريخية أن موقف الاستعصاء على المنتجات الحديثة وبعض العلوم بسبب نسبتها إلى الغرب وجدتها كان منتشراً، وحافظ وهبه يورد في كتابه «جزيرة العرب في القرن العشرين» الفتوى التي أجاب بها كبار العلماء على الإخوان، وتتضمن توقفهم عن الحكم على اعتراض الإخوان في شأن استعمال بعض الآلات، هكذا: «أما مسألة البرق (التلغراف) فهو أمر حدث في آخر هذا الزمان ولا نعلم حقيقته ولا رأينا فيه كلاماً لأحد من أهل العلم، فتوقفنا في مسألته ولا نقول على الله ورسوله بغير علم، والجزم بالإباحة أو التحريم يحتاج إلى الوقوف على حقيقته»[1].

ويسوق حافظ وهبه قصة عن الصعوبات التي اعترضت نهوض الملك عبد العزيز آل سعود بالتعليم، وهي قيام ضجة بين علماء الدين، تلاها اجتماعهم في مكة في أوائل يونيو 1927م، ووضعهم قراراً يحتجون فيه على إدارة المعارف في مكة «لأنها قررت في برنامج التعليم: أولاً تعليم الرسم، وثانياً تعليم اللغة الأجنبية، وثالثاً تعليم الجغرافيا التي منها دوران الأرض وكرويتها» (ص126). وظل الموقف المتشدد تجاه العلاقة بالمنتجات التقنية الحديثة الوافدة أو بالعلوم التجريبية والنظريات والمناهج العلمية واللغات الأجنبية، يأخذ بعداً دوغمائياً رافضاً ومسفِّهاً، لدى بعض الأفراد أو بعض الجماعات الحركية، إلى يومنا هذا.

---

(1) جزيرة العرب في القرن العشرين، ص ص 290 – 292.

VI ـ الأسئلة النهضوية الأولى والطريق المسدود

1 ـ بين النخبة المثقفة والنخبة السياسية

كانت النخبة التي أطلقت أسئلة النهضة والحداثة واستقبلت طرحها عليها، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي، هي النخبة الثقافية والفكرية، أمثال: رفاعة الطهطاوي (1801 - 1873م)، وجمال الدين الأفغاني (1838 - 1897م)، ومحمد عبده (1849 - 1905م)، وخير الدين التونسي (1820 - 1890م)، وشبلي شميل (1860 - 1917م)، وفرح أنطون (1874 - 1922م).

وهنا مستوى يفارق ما صنعته السلطة السياسية ممثلة في محمد علي باشا (حاكم مصر من 1805 - 1848م)، الذي ابتدأ الحركة التحديثية في العالم العربي والإسلامي، بالاتجاه إلى الإفادة من أوروبا، وإرسال البعثات التعليمية إليها، وتأسيس المصانع والمدارس والطباعة والصحافة... إلخ، لكنه أفشل النهضة وابتسر الحداثة من حيث ابتدأهما.

والمقارنة بين فشل حركة التحديث في مصر ونجاحها في اليابان على الرغم من أن اليابان لم تبتدئ حركة التحديث إلا بعد وفاة محمد علي، تحيل على دكتاتورية محمد علي، وترسيخه توارثية قاتلة لأي بادرة إصلاحية، وخَنْقه لكل أشكال الشعور بالحرية، وحظر كل أشكال العمل الديموقراطي والليبرالي، وهو ما انتهى في مصر، بحسب القراءة المقارنة مع اليابان التي عقدها مسعود ضاهر إلى «توقف المنحى في التصنيع الداخلي مع خلفاء محمد علي لمصلحة استيراد السلع الجاهزة والتكنولوجيا ولقَطْع الطريق على ولادة مجتمع عصري حديث قادر على رد التحدي الأوروبي»[1]. وكان فشل التحديث في مصر فشلاً لأجزاء العالم العربي والإسلامي في ذلك الحين.

إن لحظة الحداثة العربية الأولى هي الإعجاب بأوروبا، وليس الخوف منها؛ ذلك أن

---

(1) النهضة العربية والنهضة اليابانية: تشابه المقدمات واختلاف النتائج، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، 252، ديسمبر، 1999م، ص125.

الإعجاب هنا ناتج انبهار بالتقدم بوصفه نتاج العقل والعبقرية، نتاجاً إنسانياً علمياً مدنياً، وليس سحراً أو معجزة خارقة للطبيعة والعقل. ولذلك فهو -إجمالاً - في منطقة المباح والمشروع أي في منطقة العلم الدنيوي؛ لأنَّ لازم ذلك هو إدراك التخلف في العالم الإسلامي إدراكاً يدين الفكر الذي يفرزه ويحميه ويديمه، وأنه في المبتدأ والمنتهى فكر بشري أودى به الجهل والجمود والعادة، واستمرأ التأويل للدين بما يصدِّق على جهله، أو بما يخدم منافعه الذاتية.

لقد اجترحت تلك النخبة أسئلة جديدة تتجه إلى نقد الذات وإلى البحث عن سبل القوة والتقدم والثروة والعلم والإبداع والإسهام في صناعة المدنية الحديثة، وأصبحت النهضة - بسببهم - عنواناً للفكر التجديدي الذي استهل به العرب عصرهم الحديث.

ولم يكن هذا الفكر يستنكف عن وصف المسلمين بالتخلف ولا عن وصف أوروبا بالتقدم، وكان يزدوج لديه الإعجاب بأوروبا بالإعجاب بتاريخ التقدم الإسلامي في عصوره المزدهرة، والأسى على فقدانه.

2 ـ الحداثة المعوقة بالكهنوت الديني

راد هذا الفكر -فيمن راده فيما هو واضح من الأسماء المذكورة أعلاه - بعض علماء الدين ومشائخه المستنيرين. وبالطبع فلم يكن هنا مقدمات فلسفية لتأسيس الحداثة كما حدث في أوروبا، ولم يحدث تطور اجتماعي ومعرفي يبررها ويستبقيها، لكن الإعجاب بالحداثة الأوروبية والأسى على تخلف المسلمين عنها، يدلان على أن أولئك النهضويين من علماء الدين لم يجدوا موانع دينية تجافي أهم أسس الحداثة وتحجز عنها.

فالكهنوت الديني الكنسي الذي اصطرع مع العقل والعلم في أوروبا دفاعاً عن مصالحه (وهو وما يشبهه في أي ثقافة عائق في سبيل التجدد والارتقاء العقلي والعلمي) يتنافى -فيما بدا لهم - مع الإسلام. وكان للفردية وحرية الضمير والدعوة إلى عمارة الأرض واحترام إنسانية الإنسان في الإسلام ما يقف به تجاه تلك المبادئ في الحداثة موقف الإساغة لها حيناً والتكييف الإيجابي لمقاصده منها حيناً آخر.

ولهذا كان هجومهم على علماء الدين التقليديين الجامدين قرين هجومهم على السلطة السياسية، في الكشف عن تضافر الوجهتين على استعمال الدين لخدمة التسلط

والمنافع الذاتية، وتحويل الدين إلى ذريعة لتعميم الجهل والدروشة واغتصاب حقوق الإنسان، والمجافاة للعقل والمدنية الحديثة. وفي النتيجة معارضة كل تسلط يضفي صفة كهنوتية على علماء الدين باسم الإسلام بقدر النفي للكهنوت في الإسلام[1].

وإذا كان هذا الموقف، في العمق، دالاً على نظرة متجددة للدين الإسلامي قياساً على عصور الانحطاط، فإنه يحمل نظرة نسبية لا إطلاقية للحداثة، فهي ليست واحدة بل متعددة، وهي سيرورة تتكامل وتنمو لا كلاً يفرض نفسه. وبالطبع فلم تكن عُدَّة هؤلاء النهضويين ولا حدود الموقف الذي تبنوه، في غنى عن وجود أطروحات نظرية ونقدية توسِّع من الوعي بالحداثة في الاتجاه الذي تراموا إليه، ولم يكونوا في غنى عن تكاتف أعداد أخرى من العلماء في العالم الإسلامي في الاتجاه نفسه.

3 ـ اللحظة العربية لسؤال الحداثة واستجاباته

قد نعد كتاب رفاعة الطهطاوي «تلخيص الإبريز في وصف باريز» (1834م) أول برهان على لحظة الحداثة العربية الأولى وهي الإعجاب بأوروبا، الذي يلجم الخوف منها فيما يتسيد خيال التقليديين والمحافظين وينقض الاستدلال الديني الذي يبرر سجن الماضي ويبقيه. وذلك لأنَّه يفسر تقدم أوروبا ويصفه من حيث هو نتاج للعقل، أي نتاج إنساني، وليس عملا خارقا للطبيعة وللممكنات، بقدر ما يفسر التخلف العربي الإسلامي تفسيرا يدين الفكر البشري الذي يفرزه ويحميه ويديمه، ويتأول له الدين تأول الجاهلين بالعلم والدين معا، والمتنفعين ذاتيا بهذا التأويل.

كان كتاب الطهطاوي مدوَّنة تصف وتنقل - على سبيل الرغبة في تشارك الأسئلة والعواطف والتصورات مع قرائه - ذهول عالم دين وإعجابه بالميكنة والصناعة والعلوم والفنون والقوانين التي رآها طوال إقامته في باريس. والكتاب من هذه الوجهة مصطرع ألم وطموح، وحَفْز وتقريع: ألم الأسى والحسرة على ارتهان الواقع في مصر والعالم العربي والإسلامي إلى تخلف عام في كل المستويات، وطموح إلى بلوغ درجة التقدم التي بلغتها أوروبا.

---

(1) انظر ـمثلًا - محمد عبده، رسالة التوحيد، تحقيق: محمد رشيد رضا، القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، كتاب الثقافة الجديدة، 2000م، ص ص 22 - 24، والإسلام بين العلم والمدنية، القاهرة: كلمات عربية، 2011م، ص ص 118 - 120.

4 ـ أسئلة النهضة.. أسئلة الإصلاح الديني

إذا كان في وصف التقدم والإبانة عن الإعجاب به تقريعاً لمن استسلم للواقع ورضي به، فإنه حَفْز للتطلع واستجاشة للنظر. وكان قدوم جمال الدين الأفغاني إلى مصر (عام 1870م) مناسبة لتخلُّق طليعة التنوير النهضوي من طلابه ومخالطيه في منزع إصلاح ديني، يحاجج ضد الاعتراض على الحداثة باسم الدين الإسلامي، فقد كان الأفغاني فقيهاً يحمل ذهناً فلسفياً وقدرة على توليد الأسئلة النقدية باتجاه الواقع والمعرفة الدينية في عصره، وكان كرهه للتقليد والمقلدين هو الوجه الآخر لكرهه للاستبداد السياسي، وهذان وجهان مهمان في اكتشاف شيفرة الفكر النهضوي الذي استطاع الأفغاني أن يبذره.

وتلميذ الأفغاني الأبرز وأحد أصدقائه الخلَّص الشيخ محمد عبده مفتي مصر في مطلع القرن العشرين، وعنده سنجد ذهول الطهطاوي وعجبه بأوروبا، مطابقاً تماماً للموقف الشهير الذي يُروَى عنه حين زار أوروبا، فقال: «في أوروبا، وجدتُ الإسلام ولم أجد مسلمين، وهنا في الشرق أجد مسلمين ولا أجد الإسلام». فهذا معنى يصبُّ في سياق الإعجاب عربياً وإسلامياً بالحداثة الأوروبية من وجهة التقدم التي أحدثتها في حياة الأوروبيين، على سبيل الإنكار على المسلمين تخلفهم عن ركب الحداثة.

ولقد عاد محمد عبده على مقولته هذه بكثير من البسط والتعميق في مقالاته وردوده، لا سيما ما جمعه منها محمد رشيد رضا في كتاب «الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية» الذي اعتمد عليه طاهر الطناحي (مدير تحرير مجلة الهلال) في انتقاء مقالات الكتاب المعنون «الإسلام بين العلم والمدنية». وتمثِّل مادة الكتابين وجهة نقدية عالية الصوت قوية الحجة في وجه الجمود والتقليد والانحطاط الذي حجز المسلمين في العصر الحديث عن الإسهام في تطور العلم وبناء المدنية الحديثة، وأوقفهم عند الاستهلاك لثمراتها الأجنبية والإعجاب بها إعجاباً لا يجاوز ظاهرها إلى أسرارها وما بنيت عليه.

5 ـ الدين بين التخلف والتقدم

كان كتاب محمد عبده سجلاً دقيقاً لتوصيف وضع العالم الإسلامي في اتجاه الإدانة لتخلفه ولكن - في الآن نفسه - في اتجاه الإنكار لنسبة هذا التخلف إلى الإسلام، فهو يقول: «إن كل ما يعاب الآن على المسلمين ليس من الإسلام، وإنما هو شيء آخر سمَّوه إسلاماً»[1].

---

(1) الإسلام بين العلم والمدنية، ص120.

وهو تخلف يأخذ لديه صفة «الجمود في التقليد والنفرة من العلم والاعتقاد بالعداوة بين الدنيا والآخرة وبين العقل والدين» فالمسلمون «خملوا» و«طرحوا أنفسهم في تيار من القدر كما يقولون، يجري بهم إلى حيث لا يعلمون» (ص ص 135 – 136). و«كلما ازدادوا جهلاً بدينهم ازدادوا غلواً فيه بالباطل ودخل العلم والفكر والنظر (وهي لوازم الدين الإسلامي) في جملة ما كرهوه، وانقلب عندهم ما كان واجباً من الدين محظوراً فيه» (ص 132).

وهذه وجهة واسعة لدى محمد عبده للمقارنة بين حاضر المسلمين الجامد وماضيهم المشرق، وتأخذ أحياناً صوراً من التمثيلات البلاغية، كما في دلالته على العمى عن مصالح الدنيا وإقالة العقل، بقوله: «لما كان المسلمون علماء كانت لهم عينان: عين تنظر إلى الدنيا والأخرى تنظر إلى الآخرة، فلما طفقوا يقلدون أغمضوا إحدى العينين، وأقذوا الأخرى بما هو أجنبي عنهم، ففقدوا المطلبين، ولن يجدوهما إلا بفتح ما أغموا، وتطهير ما أقذوا»(ص 136).

ويحكي حوادث دالة على الجمود والتباعد عن العلم الدنيوي بروايته ما نشر في الجرائد من المقالات الطويلة بأقلام علماء الجامع الأزهر، في استهجان إدخال علم تقويم البلدان (الجغرافية) بين العلوم التي يتلقاها طلبة الجامع الأزهر، وتعريضهم بمن أشار بإدخال هذا العلم وأنه يريد الغض من علوم الدين. واللجب والصخب الحادثين بسبب الاقتراح بأن يدرس طلبة الأزهر طرفاً من «مبادئ الطبيعة»، أو «التاريخ الطبيعي» (ص106). وأثر الجمود على فقدان اللغة للحيوية، وعلى اشتداد التعصب والتنازع المذهبي والطائفي، وجر الشريعة –فيما يقول – إلى العسر، إذ «كانت الشريعة الإسلامية... تسع العالم بأسره، وهي اليوم تضيق عن أهلها» (ص 115).

ويبدو محمد عبده ملحاحاً على مسألتين:

أولاهما، تقرير وجود التعددية المذهبية والفكرية، إبان الازدهار الحضاري الإسلامي، على سبيل الفخر بها وحسبانها مظهراً من مظاهر رقي العقل. لقد تحدث كثيراً في هذا الصدد عن وجود المعتزلة والسنة والشيعة والمتصوفة جنباً إلى جنب، كما وجود الفقهاء والفلاسفة والأطباء وأمثالهم من أصحاب المعارف المختلفة، وكذلك وجود المسلمين وغيرهم من دون أن يتطرق إلى حدوث صراع طائفي أو فكري أو اجتماعي (ص131). وهو ملمح يتساوق لديه مع هجومه على التعصب وتشنيعه على الولع بالتكفير والتفسيق، الذي يتقارن لديه مع فشو الضعف والجهل (ص132).

والثاني، تحميل مشكلة التخلف على السياسي «فالسياسة تحل ما تشاء وتحرِّم ما تشاء وتصحِّح ما تشاء وتعطِّل ما تشاء». وهو هنا يرى أن هناك دعاة صادقين بلا مآرب سياسية أو بمعزل عنها وعليهم —وهم قلة نادرة - المعوَّل في التصحيح (ص135).

وهذه مسألة مفتاحية استلهمها محمد عبده من فكر الأفغاني وتبادل الاهتمام بها مع غيره من طلائع النخبة النهضوية، كما في إلحاح خير الدين التونسي على العدل والحرية، في مقدمة كتابه «أقوم المسالك في أحوال الممالك» (1866م)، وإفراد عبد الرحمن الكواكبي كتاباً يحلل فيه ويعلل: «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد» (1902م)، وذلك في المسافة التي لا تنفصل عندهم جميعاً عن المطالبة بتوسيع نطاق السياسة الشرعية، وفتح باب الاجتهاد والتجديد الفقهي بما يلائم قضايا العصر ومقاصد التقدم، وعن نشدان المعارف والفنون والأخذ بأسباب العمران الموجودة في أوروبا.

6 ـ مصطرع الحداثة الديني

قد نقول إن هذا الفكر النهضوي الإصلاحي كان تعبيراً عن أحلام وطموحات ورغائب، ولم يكن وصفاً لواقع متحقق. وأولئك النهضويون يحملون غيرة على الإسلام ودفاعاً عنه، لكن الإسلام الذي يدافعون عنه ويغيرون عليه هو إسلام صاف ومتعال لم تلوثه الحزبيات السياسية، ولقد كان الإسلام مستعملاً في الصراع السياسي، منذ بداية ظهور الفرق والمذاهب العقدية والكلامية وإلى أيامنا هذه. والحديث عن الإسلام —إذن - هو حديث عن فقهائه ووعاظه، الذين رغبوا في منزلة كهنوتية، أو كان جهلهم بعلوم العصر تعلة لأحكام إقصائية عنها ينسبونها ظلماً إلى الدين.

وإذا كان هؤلاء النهضويون يصارعون هذا الجهل باسم الدين فسيأتي من يصارعهم باسم الدين أيضاً؛ فكيف يتخلص الدين من الاحتراب بين أهله باسمه؟!

على أن في حديث النهضويين عن الإسلام والحداثة الأوروبية وجهاً من المفارقة، فإذا كان الأوروبيون بلغوا شأواً عالياً من التقدم، والمطلوب منا، أن ننهض كما نهضوا، فما علاقة الإسلام بذلك؟! هل كان الأوروبيون مسلمين حين بلغوا ذلك، أم إن في الإسلام ما يمنع من التقدم والنهوض كما فعل الأوروبيون؟! قطعاً، لا هذا ولا ذاك، هذه هي إجابة النهضويين، ولكنها ليست إجابة لنا، وإنما هي إجابة لمن يظن أن كل ما عليه غيرنا يجب أن يهجر ومن ذلك الحداثة الأوروبية، وإجابة لمن يتهم الإسلام بتخلف المسلمين.

وهنا يبدو مصطرع الحداثة العربية الإسلامية الديني الذي يسجنها ويسد طريقها. وهو مصطرع يحدُّ من فكر النهضويين فمشكلة النهضة والتقدم لا تقف عند حد الإبانة عن مشروعيتها الدينية، بل تجاوز ذلك، إلى إشكاليات العقل والثقافة والمجتمع تجاه العلم والفردية والحرية.

VII ـ الرفض الديني للحداثة

أ ـ الانقلاب على حداثة الإصلاح الديني

تحول الإعجاب بأوروبا إلى الكراهية لها، والخوف منها، وتبنَّى هذا الموقف بعض تلاميذ محمد عبده مثل محمد رشيد رضا (1865 - 1935م)، وهو المسار الذي اتصل بتأسيس حسن البنا (1906 - 1949م)، جماعة «الإخوان المسلمين» في مصر عام 1928م.

وفي هذا الموقف تبلورت أدبيات الرفض للحداثة على إطلاقه، واستبدل أعضاء الجماعة في مراكز انتشارها في العالم الإسلامي وتلاميذهم والمتعاطفون معها ثم سائر الحركات المنبثقة عنها، الدعوة إلى العودة إلى الماضي بوجهة الحداثة التقدمية إلى المستقبل، وأسقطوا من حسابهم موقف النهضويين الذي رأى الجمع بين الإسلام والحداثة، والجمع بين أسباب الازدهار الحضاري في التراث الإسلامي - الذي لم ينغلق عن الإفادة من حضارات الأمم الأخرى ومعارفهم - والحاجة إلى الانفتاح على الحضارة الأوروبية المعاصرة.

وتعددت محاور الهجوم في هذا التيار وتنوعت: فمن تسفيه حضارة الغرب كلها، إلى التبشير بزوال الحضارة الغربية، ومن الهجوم على نخبة النهضويين وانتقاصهم والتشكيك في عقيدتهم والتخوين لهم والزراية عليهم ورسم صورة منفِّرة منهم، تطعن في دينهم وأخلاقهم ووطنيتهم... إلى الإقصاء للمختلفين عنهم إقصاءً يهدف إلى استئصال كل اختلاف، وذلك باختصار الدين إلى إيديولوجيا سياسية شمولية، تحيل على ما يقدمه أقطاب التيار من موقف ورؤية لهما صفة راديكالية.

ولا تنفصل هذه المنازع كلها عن تولّد وجهة التكفير أو التفسيق -ضمنها وبالترتيب عليها - باتجاه كل من لم ير رأيهم، حتى وصلت عند بعض الاتجاهات في هذا التيار إلى تكفير الدول والمجتمعات الإسلامية.

ب ـ أدلجة الدين والهجوم على الحداثة

يمكن أن نرسم محاور الهجوم على الحداثة في هذا التيار الذي تأول الدين وأدْلَجَه

سياسياً، لينفذ منه إلى تطويع الوعي والتحكم فيه بما يؤهله لامتلاك السلطة والاستبداد بها، وذلك لنستجلي بعض شواهدها في النصوص والمؤلفات والوقائع، في النقاط الآتية:

1 - الغرب السفيه

وهو تسفيه للحضارة الغربية كلها؛ فطريق أوروبا - مثلاً - في رسائل حسن البنا: «طريق الشهوات والزخارف» و«فيه زينة وبهرج» و«لذائذ وترف» و«تحلل وإباحية» وعلينا أن «نقف في وجه هذه الموجة الطاغية من مدنية المادة وحضارة المتع والشهوات»[1]. وقد نجد في مؤلفات متخصصة لغرض التسفيه الكامل للغرب، استثناء العلم، كما عند محمد قطب وأبي الحسن الندوي وغيرهما؛ لكن هذا الاستثناء مسبَّب عن نظرة تعميمية تفصل بين نشأة العلم وتطوره والتربة التي تؤهِّل وتؤثِّل لذلك؛ فهو -فيما نقرأ لدى محمد قطب - «ليس من نتاج الجاهلية الحديثة... إنما هو نتاج (بشري) ضارب بجذوره في التاريخ، ظلت تسلمه أمة إلى أمة أخرى حتى وقع اليوم في يد أوروبا»[2].

وتاريخ العلم ليس بهذه البساطة، فلماذا لم يقع في يد العرب والمسلمين بدلاً عن أوروبا؟! ولماذا ينتقل من أمة إلى أخرى؟! هنا تكون الإشكالية الحضارية التي لا تنفصل فيها أسباب العلم وعلاقاته عن غيرها من أسباب التقدم الحضاري والمدني، بحيث تتجاوب القفزة في ميدان التقنية والأدوات، مع قفزة مناسبة في العلم النظري، وقفزة في حرية الفكر والتعبير والذاتية والتنظيم الاجتماعي... إلخ.

هكذا يصبح التسفيه للغرب، من هذه الوجهة، وجهاً من وجوه التعمية والحجب على أسباب التقدم؛ فهناك تسفيه نقدي ما بعد حداثي للحضارة الغربية، نجده عند مدرسة فرانكفورت النقدية، لاسيما رائداها أدورنو وهوركهايمر، إضافة إلى أمثال هابرماس، وهو النقد نفسه الذي تصاعد إلى مقولات تفكيكية للمركزية الأوروبية، في البنيوية وما بعدها، وإلى التأسيس لوجهة ما بعد الكولونيالية، خصوصاً لدى أمثال فرانز فانون وإدورد سعيد وهومي بابا.

لكن موضوع هذا النقد ومنهجيته في مسار مختلف عما نحن الآن بصدده من نقد له وجهة استبدادية وكهنوتية وعنفية وغير عقلانية، فالنقد ما بعد الحداثي للحضارة

---

(1) مجموعة رسائل الشهيد حسن البنا، بيروت: المؤسسة الإسلامية للطباعة والنشر، 1979م، ص73، 99.

(2) جاهلية القرن العشرين، بيروت والقاهرة: دار الشروق، 1978م، ص237.

الأوروبية هو استئناف للحداثة، إذ هي «مشروع لم يكتمل»[1] بحسب عبارة هابرماس، وتصحيح عقلاني وأخلاقي لها، ولذلك يتضمن تزكية للحضارة نفسها التي ينتقدها، إذ لم يتهيأ نقده لها إلا من داخلها وبما أمدته من إمكانات فلسفية ومنهجية.

وقد نقول إن غرض التسفيه للغرب يصب في التزكية للإسلام والدعوة إليه لاسيما وأن الحضور الغربي أصبح يفرض نفسه في الوجود العربي الإسلامي بموجب الحاجة إلى علمه ودوائه وآلاته وفنونه وبضائعه... إلخ، ويبرق في العيون بغناه ومدنيته وعمرانه وحرياته وحقوقه وأنظمته. لكن هذا الغرض ظُلْم للإسلام، ونسبة للتخلف في واقع المسلمين إليه، من حيث يراد العكس، فكما لا تصح نسبة العلم والتقدم الغربي إلى الدين المسيحي، لا تصح نسبة تخلف المسلمين إلى الإسلام.

وبالطبع فإنَّ ما نصفه بالتقدم الغربي ينطوي على مشكلات أخلاقية وروحية وإنسانية جمة، وتشخيصها والبحث عن علاجها هو مهمة نقدية لم تتوقف عند حد، ولا يقبل ذلك التقدم حقيقته بالانفصال عنها.

ولذلك التقدم –أيضاً– مركزيته الأوروبية، أعني مركزية الرجل الأبيض المسيحي الأوروبي، المركزية التي تحيل العالم إلى هامش على أوروبا وتاريخها وثقافتها. ومن عجب أن تفكيك هذه المركزية برؤية نظرية عقلانية وإنسانية، لم يأت من خارج الحداثة الأوروبية بل من داخلها.

2 - الحضارة الزائلة

إن الحضارة الغربية، لدى حسن البنا «تفلس الآن وتندحر، وتندك أصولها وقواعدها»[2]. «وقد تضعضع أساسها» فيما قال أبو الحسن الندوي «ولم يزل بناؤه متزعزعاً، ولم تزده الأيام ولم يزده الارتفاع إلا زيغاً واختلالاً، وفسدت بذرتها، فلم تصلح شجرتها ولم تطب ثمرتها»[3]. وهو المنطق نفسه الذي يتكرر لدى سيد قطب في قوله: «افتضحت الجاهلية، وبدت سوأتها للناس، واشتد تذمر الناس منها»[4].

---

(1) انظر، Jurgen Habermas, Modernity – An Incomplete Project, in, Postmodern Culture, ed. Hal Foster, London: Pluto Press, 1985, pp. 3 - 14.

(2) حسن البنا، مرجعه السابق، ص59.

(3) ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، ط9، بيروت: دار السلام، 1976م، ص243.

(4) مقدمة سيد قطب لكتاب أبي الحسن الندوي السابق، ص20.

ويمكن أن ندرج هذا المنطق في سلك التعبير عن أمنية ورغبة، ويمكن أن نضيف أنه آلية كل خطاب إيديولوجي في إضفاء الثقة على كسبه لرهان المستقبل وتوهين الشكوك التي تنال من هذه الثقة. لكن السؤال سيتولد تعجبياً تجاه هذا المنطق: لماذا الإصرار على زوال الحضارة الغربية ودكها؟! ألا يمكن النهوض بحضارة عربية إسلامية إلى جوار الغربية؟!

ومن جديد يدلل هذا المنطق على التعمية على الواقع، التعمية التي تباعد، هنا، بينه وبين اكتشاف الفعل النقدي العقلاني الذي تنطوي عليه الحداثة وتقتضيه بالضرورة أسئلة التقدم. ذلك أن الذي يقي التقدم الغربي من الانفجار داخلياً هو منطق التصحيح المستمر، وهو منطق حواري أي اختلافي، وهذه سمة مؤسّسية فيه، أي تولِّدها طبيعته المؤسساتية وتحميها. وهذا هو ما يفتقده الخطاب الذي يبشر بزوال الحضارة الغربية، ولا أدل على ذلك –فيما يشهد الواقع – من تولُّد صدامات في داخله تفرِّق – على الدوام – وحدته وتسبب القتال بين إخوة الفكر والعقيدة والسلاح.

3 – التخوين

يلفتنا الهجوم الذي قاده أبرز مثقفي جماعة الإخوان، والجماعات المتناسلة منها، على مشايخ النهضة الأول، وخصوصاً محمد عبده وجمال الدين الأفغاني. فقد عاد هذا الخطاب الذي ابتدأ مساقه –فيما بدا – بالتتلمذ على أولئك النخبة، بالهجوم والتخوين والزراية عليهم، ورَسْم صورة منفِّرة منهم، تطعن في دينهم وأخلاقهم ووطنيتهم.

من فصل طويل بعنوان «الأفغاني ومحمد عبده» في كتاب محمد محمد حسين «نحن والحضارة الغربية» نقرأ –مثلاً – أن محمد عبده أنشأ محفلاً ماسونياً تابعاً للشرق الفرنسي، ويتحدث عن صداقته للورد كرومر، ويورد أنه قال: «إني أشك في أن صديقي محمد عبده كان لا أدْريّاً» وأن «مجلس الأفغاني كان يضم خليطاً من المسلمين والنصارى واليهود» وكان ينزل في حارة اليهود، وألف جمعية سرية أعضاؤها من شباب اليهود» و«كان ينتسب حين دخل مصر إلى المحفل الماسوني الأسكتلندي، ثم اختلف معه فتحول إلى المحفل الماسوني الفرنسي» وينقل قول أحد المشايخ: «إنه مارق من الدين، كما مرق السهم من الرمية»... إلخ[1].

---

(1) انظر، محمد محمد حسين، الإسلام والحضارة الغربية، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1981م، ص ص 61 – 100.

ومن ينظر في مثل هذه الاتهامات يجد أنها مرسلة بلا دليل، أو أنها تأويل لوقائع في زمن تاريخي بمنطق زمن آخر. فما جريمة أن يكون له أصدقاء من اليهود؟! أو أن مجلسه يجمع مختلفين في الدين؟! وهل كان معنى الماسونية في ذهنه مماثلاً لها في ذهن من يهاجمه بسببها في فترة تالية؟!.

لقد انضم جمال الدين الأفغاني فعلاً إلى المحفل الماسوني، على أمل –فيما يعلل العقاد– في مناصرة الشرقيين والأوروبيين لدعوته العامة، تصديقاً لما شاع عن مزاعم الماسون أنهم ينتصرون للحرية الإنسانية[1]. وليت من اقترف التخوين للأفغاني، وهو أحد كوادر الإخوان في مصر، قرأ مقالات لسيد قطب، في صحيفة «التاج المصري» التي كانت تصدر في مصر في أربعينات القرن الماضي محسوبة على الماسونية، منها مقاله المعنون: «لماذا صرت ماسونياً» وفيه يقول: «لقد صرت ماسونياً؛ لأنني كنت ماسونياً، ولكن في حاجة إلى صقل وتهذيب... عرفت أن الماسونية ليست مبدأ أو مذهباً يعتنق، وإنما هي الرجولة والإنسانية التي تدفع بالإنسان إلى عمل الخير دون وازع إلا وازع من وجدانه وضميره. هي روح عالية تسمو بالإنسان عن الصغائر وتنزهه عن الترهات والسفاسف... إلخ»[2].

لكن المهم هنا، أن دلالة الهجوم على النهضويين، هي رغبة في الاستئثار بكامل الحضور الوطني والديني، وتبرير للانحراف بخطاب النهضة إلى أسئلة مختلفة وفكر مختلف، وهي رغبة لم تصنع هذا الهجوم فقط بل صنعت التيار الفكري ذاته وعلاقات تصارعه على أكثر من جبهة.

4 - الإقصاء

وهو إقصاء يهدف إلى استئصال كل اختلاف، وذلك باختصار الدين إلى إيديولوجيا سياسية شمولية، تحيل على ما يقدمه أقطاب التيار من موقف ورؤية لهما صفة راديكالية. ولذلك لم ينتظروا من يشعل خصومة تجاههم أو يعلن الاختلاف معهم، بل كانوا يبادرون إلى انتقاء الرموز من المفكرين والأدباء فيؤلفون عنهم الكتب ويدبجون المقالات التي تهدف إلى الطعن في انتمائهم الديني وسلامة معتقدهم، وتصل بينهم وبين الصهيونية والاستعمار والماسونية والسفارات الأجنبية... إلخ، فتؤوِّل إنتاجهم

(1) انظر، عباس محمود العقاد، عبقري الإصلاح والتعليم الإمام محمد عبده، ص93.
(2) نُشِر المقال في الصفحة الأولى من صحيفة «التاج المصري» في 23 أبريل 1943م.

ومناشطهم وما يطرحونه من أفكار وما يتمثلونه من مناهج علمية وما ينزعون إليه من المذاهب الأدبية وما يقفونه من مواقف.

والمهم في هذا التأويل أمران: الأول تخييل الدلالة على القصد والعمدية في الإضرار بالأمة والإساءة إلى الدين. والثاني أنها دلالة خفية لا يحسن الإمساك بها والاهتداء إليها عوام الناس وطائفة من خواصهم. ولم يكن الذين تعرضوا للتشويه من المفكرين والأدباء إلا السلالة النامية لأولئك الطلائع من مفكري النهضة في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي، أعني النخب التي صدَّقت داعي النهضة ورأت أن في الإفادة من الغرب ما يرقى بوسائلها المنهجية العلمية وتصوراتها تجاه الفن والأدب والمجتمع.

والهجوم على طه حسين (- 1973م) مثال بارز في هذا الصدد، فقد كان الشك المنهجي، الذي لا قوام لأي معرفة يقينية إلا به، تهمته حين ألَّف «في الشعر الجاهلي» (1926م)، لكنها ليست تهمة من وجهة معرفية، أي موضوع نقد يقوِّض المنطق العقلاني الفلسفي الذي انبنى عليه، وهو ما تتطلبه المعرفة، بل كانت تهمة دينية تقاد معركة الحرب عليها «تحت راية القرآن»، فيما كان عنوان كتاب الرافعي (1926م) في الهجوم على طه حسين والتجديد، لأنَّها تتكشف -من وجهة الاتهام هذه - عن قصد خفي إلى التشكيك في الإيمان بالقرآن، على الرغم من أن هذا التشكيك يحدُث بالقصد إلى تأويل المقولات التي يمكن الاستدلال بها على العكس تماماً.

وهذه تهمة اجتمعت على طه حسين مع التأويل لاستدلالات أخرى لدى أنور الجندي (- 2002م)، فصنع الإسلام ميزاناً قائماً في الكتاب الذي ألفه، وعنونَهُ هكذا: «طه حسين حياته وفكره في ميزان الإسلام» (1975م)[1].

وكان استعداء السلطة وجَرُّ الخصوم الفكريين إلى المحاكم طريقاً آخر غير التأليف عنهم والكتابة ضدهم. وطه حسين نفسه أحد الذين حُوكم اجتهادهم العلمي والفكري من قبل خصومهم الإيديولوجيين أمام النيابة العامة، قبل أن يُحاكَم، من قِبَلِهم أيضاً،

(1) أصبح «ميزان الإسلام» عنواناً في عدد من الكتب، يزن به مؤلفوها من هذه الوجهة، من يختلفون معهم إيديولوجياً وثقافياً، مثل كتاب أنور الجندي المذكور، وكتاب مصطفى فوزي عبد اللطيف غزال «دعوة جمال الدين الأفغاني في ميزان الإسلام» ط1، الرياض: دار طيبة، 1983م، وكتاب د. عوض القرني، الحداثة في ميزان الإسلام، ط1، القاهرة: دار هجر، 1989م. وكتاب د. سيد حسين العفاني، أعلام وأقزام في ميزان الإسلام، ط1، جدة: دار ماجد عسيري، 2004م.

في أواخر القرن نصر حامد أبو زيد (– 2010م)، ويصدر الحكم بتطليق زوجته في 14 يونيو 1995م.

وكان هذا الاستعداء للسلطة يجري في بعض الأمثلة بسبب مقالات في الدعوة إلى التجديد والنهضة وتعليم البنات وعملهن ونقد الجمود والتقليد لدى الفقهاء والأدباء، وهذا مثال ينطبق على الشاعر محمد حسن عواد (– 1980م)، وهو يروي عن الاستعداء ضده في كتابه «خواطر مصرحة»(1926م)، فقد توحَّدت ضده جماعة من الفقهاء والمطوفين والأدباء، فكتبوا عريضة للملك عبد العزيز، يطلبون فيها إعدامه أو سجنه لمدة طويلة من الزمن أو نفيه من المملكة نهائياً، بحجة أنه تطاول عليهم. ولكن العواد نجا مما أرادوا به[1].

ولم يكن منهج طه حسين وحده سبب مشكلة في الدراسات الأدبية والإنسانية، بل كل المناهج العلمية: السيكولوجية والسوسيولوجية والسيميولوجية والبنائية... إلخ، فهي مناهج غربية وهذا وحده علَّة لرفضها، وإحدى الجامعات السعودية أصدرت قراراً عام 1988م، برفض رسالة دكتوراة تطبِّق المنهج الأسلوبي في دراسة الشعر، لسعيد مصلح السريحي[2]. وتضمَّن القرار تعليلاً لهذا الإلغاء يركن إلى وصف الرسالة بما ينم عن الانغلاق الفكري الذي يغدو معه الدين مقاساً على فهم إيديولوجي محدود، ولكنه سلطة مختطفة في هذا القبيل الفكري المحدود للسطو والمصادرة والتحكُّم، ولتخييل مخاوف وأسرار مؤامرة تمكِّن لهذا الفكر التسلطي لدى العامة الذين يتبادل معهم، لأسباب ثقافية واجتماعية، التفاهم والقوة.

فقد علَّل قرار مجلس الجامعة، عدم إجازة الرسالة، هكذا: «لما اشتملت عليه من أفكار وعبارات ومنهج غامض لا يتفق وتعاليم ومبادئ العقيدة الإسلامية، حيث ظهر أن هذه الرسالة متأثرة بمناهج غربية غريبة على قيمنا وبيئتنا ومجتمعنا الإسلامي»[3].

---

(1) انظر تفاصيل ذلك بحكاية العواد نفسه، في كتابه: خواطر مصرحة، تحرير وتقديم: حسين محمد بافقيه، ط2، الكويت وبيروت، جداول، 2012م، ص ص 35 – 37.

(2) هي جامعة أم القرى، في مكة المكرمة، وقد صدرت الرسالة في كتاب بعنوان: حركة اللغة الشعرية: مقاربة أولى لشعر المحدثين في العصر العباسي، جدة: النادي الأدبي الثقافي، 1999م.

(3) انظر مقالنا «دكتوراة السريحي» صحيفة مكة، الأربعاء 14 يناير 2015، ونص قرار الجامعة ووثائق أخرى بشأن الموضوع، منشورة تحت عنوان: «محاكمة الدكتوراه» صحيفة مكة، الأحد 22 فبراير 2015.

وهذا مشابه تماماً لما سبقت الإشارة إليه من تحريم الآلات والعلوم الحديثة في غير بلد عربي؛ لأنَّها غربية صنعها «الكفَّار». ومن المؤكد أن ما اعتدناه ومالم نعتده من مناهج الدراسات الأدبية والإنسانية والطبيعية وغيرها هو نتاج التقدم النظري الذي لم نستطع –حديثاً– الارتقاء إلى الإسهام فيه، ونسبته إلى الغرب أو الشرق هو فعل إيديولوجي لا صلة له بنسبته العلمية.

وهناك مؤلفات تعمد إلى اقتطاع عبارات من أشعار أو مؤلفات بقصد الدلالة على الإساءة إلى المقدسات الدينية، وتبني على ذلك نتيجة قطعية تختصر الحداثة في هذه المقتطفات وتكفِّرها ومن يدعو إليها، ويمتد الطعن الصادر عن هذه المؤلفات إلى الأشكال الأدبية مثل شعر التفعيلة «الشعر الحر» وقصيدة النثر، فتعدها «سلاحاً» يقصد تدمير اللغة العربية والقضاء على الإسلام.

وعلى أي حال فليس يبدو –في غالب الأحوال– من وجهة هذا التيار الديني، شيء من المباح خارج المعتاد والتقليدي أو شيء من المشتركات الإنسانية أو الاعتماد المتبادل بين الثقافات. وهي وجهة تتمثل جيداً بوعي أو من غير وعي مقولة سيد قطب: «الإسلام لا يعرف إلا نوعين اثنين من المجتمعات: مجتمع إسلامي، ومجتمع جاهلي»[1].

5 – التكفير

اتسعت دائرة التكفير في هذا التيار الذي أدلج الدين سياسياً، وتأوَّلَه للاستبداد بالمجتمع العربي والإسلامي لرأي رموزه وأفكارهم، باتجاه كل من لم ير رأيهم، وغدا التكفير ومشتقاته ولواحقه من التفسيق والتبديع والهجر... إلخ، سلاحاً مستعملاً في الثقافة الاجتماعية ضد المختلف بتأثير هذا التيار. حتى وصل عند بعض الاتجاهات في هذا التيار إلى تكفير الدول والمجتمعات الإسلامية، متخذاً من مقولة «الجاهلية الحديثة» إطاراً للانعزال عن التجربة البشرية التي يتطور بها الواقع العربي الإسلامي، وإعلاناً للصدام مع المختلف عنهم.

وتتعدد التفسيرات في شأن تصاعد الجماعات التكفيرية التي تنتسب إلى الإسلام، وتمارس العنف ضد المجتمعات الإسلامية وضد العالم. فهناك من يرى فيها وسيلة

(1) معالم في الطريق، بيروت والقاهرة: دار الشروق، د. ت، ص105.

لتحقيق مشروع سياسي[1]، وآخرون لا يبرئونها من معنى الاحتجاج على أوضاع اجتماعية محلية بائسة، واستبداداً متعالقاً مع التدخل الغربي والخارجي. ووجهة مغايرة لذلك كله تحصر الأمر في ثقافة هذه الجماعات وقراءتها للدين الإسلامي قراءة متشددة تقتفي طريق «الخوارج» تلك الجماعة التكفيرية الغالية التي حاربت علي بن أبي طالب وكفرته، وتُسقِط أحداث زمن الرسالة في العلاقة بالمشركين وباليهود على العلاقة بينهم وبين من يختلف معهم[2].

ولكن ذلك كله لا ينفصل عن العلاقة بينهم وبين الحداثة، فعدم استيعابهم لنتائج ومنجزات الحداثة استيعاباً عقلانياً وإنسانياً، كما استوعبها مشايخ عصر النهضة، انقلب لديهم إلى مكابرة ونفور وتمرُّد على العصر، ورغبة في اقتياده عنوة إلى زمن قديم، هو الزمن الأنقى والأمثل. هكذا تمارس هذه الجماعات ما يشبه مسح اللوح، أي محو كل تقدم أحرزته المجتمعات الإنسانية عن طريق التجربة والعقل.

6 - المؤامرة

هناك مسافة بين الإدراك الواقعي والعقلاني لأي واقعة توصف بأنها «مؤامرة» وبين استعمال مصطلح المؤامرة في أغراض الصراع على القوة بين الوجهات الفكرية والاجتماعية المختلفة في مجتمع من المجتمعات، ووقوع الوعي ضحية استحواذ هذياني مُعتَل لا يستطيع أن يفهم الواقع من دون افتراضات غير مبررة، أو لإعفاء الذات من المسؤولية عما تعانيه من قصور... إلخ.

فالمؤامرة، على وجه العموم، تسمية للقصد سراً إلى صنع حدث بما ينتج عنه مكسبٌ للمتآمر وضرر على ضحاياه. والمشكلة المخصوصة فيها هي في نتائج الافتراض غير المبرر لها، من حيث علله الباعثة عليه، وأشكال توظيفه والاستعمال له، ومقدار التضخيم له. ولا يستطيع أحد أن يقصُر أشكال استعمالها، على مجتمع واحد، فهي في المجتمعات المتقدمة والمتخلفة، والقديمة والحديثة.

لكن المتأمل يستطيع أن يقرأ فيها - من بعض الوجوه - سجناً للعقل العربي

(1) عبد الله حميد الدين، الإرهاب والإصلاح السياسي، صحيفة الحياة 4/ 4/ 2010م.
(2) شمس الدين الكيلاني، صورة الإسلاميين للعالم، صحيفة الحياة، 19 فبراير 2011م.

الإسلامي، يحدُّ من قدرته على الفهم التاريخي للوقائع، ومن القدرة على نقد الذات واكتشاف عيوبها، ومعالجة انحباسها في قفص التحيز المعرفي والمفاهيمي. فالوجهة الإيديولوجية التي تكّرس الانغلاق والتقليد في الثقافة العربية الإسلامية الحديثة، متطابقة مع الوجهة التي تكرس الاستبداد بها بكل المعاني، في تصوير مؤامرة كونية تتشارك فيها أمم الأرض للقضاء على الإسلام والمسلمين أو القضاء على العرب أو على هذا القطر أو ذاك بسبب مبدئياته الإسلامية أو العربية أو الوطنية.

هذه الوجهات الإيديولوجية تُعلِّق على المؤامرة مشكلات المجتمعات العربية الإسلامية الحاضرة والماضية والآتية دون ريب، وتتوسل الاتهام بها، في صراعها مع غيرها على امتلاك المشروعية والنفوذ، ولا تستعملها في قراءة الحاضر وحسْب، بل في قراءة وقائع التاريخ العربي الإسلامي وإعادة صياغتها، وفي التنبؤ بالمستقبل وبث الحذر والمخاوف تجاهه.

والنتيجة، في أسوأ تجلياتها، تفسير العلاقة مع العالَم بذهنية شكوكية وارتيابية على الدوام، تنزع أي صدقية أو ثقة لدى العرب والمسلمين تجاه غيرهم من الشعوب والحكومات وتطعن في كل علاقة ودودة ومنفتحة على العالم، وتفسِّر العلاقة مع التيارات المنافسة والمغايرة داخل الإطار الوطني والاجتماعي الواحد، بما يقصي أي إمكان لتبادل الثقة والصدقية معها ويطعن في كل ملمح للتقارب معها. وهذان وجهان نستطيع أن نعرف من الوصف بهما، مبلغ التعصب والانغلاق ونفي المختلف، والشعور بامتلاك الحقيقة، عند من يمارس ذلك التفسير بالمؤامرة ويروِّج له.

ويمكن للقارئ لمنتجات الخطاب الذي يكرِّس الانغلاق والتقليد في الثقافة العربية الإسلامية الحديثة، كتباً ومقالاتٍ وغيرها، أن يعثر على تصوٍّر لمؤامرة كونية تتشارك فيها أمم الأرض للقضاء على الإسلام والمسلمين، والاستبداد بهم. وسيبلغ تصوره هذا درجة يرى، أنه لا هَمَّ لهم ولا شاغل يشغلهم إلا الإسلام والمسلمين. ولا يقتصر ذلك على التأويل من وجهة المؤامرة بذلك المعنى، للحروب المباشرة والاستعمار، بل إن المنظمات الدولية والمعاهدات والمناشط المدنية والإنسانية والإعلامية مكرَّسة لتنفيذ مؤامرة متفق عليها سلفاً.

ولنقرأ –مثلاً – ما يكتبه سيد قطب في هذه الوجهة: «إن (العالم الحر) لا يحاربنا بالمدفع والدبابة إلا في فترات محدودة، ولكنه يحاربنا بالألسنة والأقلام، ويحاربنا

بالمنشآت البريئة في مركز التعليم الأساسي، وفي هيئة اليونسكو، وفي النقطة الرابعة[1]، ويحاربنا بتلك الجمعيات والجماعات التي ينشئها وينفخ فيها، ويسندها ويمكّن لها في المراكز الحساسة في بلادنا. وأخيراً فإنه يحاربنا بأموال أقلام المخابرات التي تشتري الصحف والأقلام وتشتري الهيئات والجماعات»[2].

وبوسع المتابع أن يجد انتشار هذه الفكرة بحيث تنعدم الإشارة في أدبيات من هذا القبيل الإيديولوجي، إلى التخلف العلمي والتقني المادي، وضمور الأنساق العقلية والثقافية التقليدية والمحافظة، عن استيعاب ما يليق بالتقدم والثورات العلمية والتقنية المتلاحقة. ولو حدثت مثل هذه الإشارة لأغنت عن التساؤل عن هدف التآمر أو بواعثه؛ فالضعف والاحتياج في ضرورات الحياة يجعل التآمر غير مبرَّر، وخطره أهون مما تفرضه العقلية التقليدية والدوغمائية من خطورة.

ويلفت الانتباه أن المؤامرة على العرب والمسلمين ليست دلالة على عمل محبوك في الخفاء كما قد نفهم معناها للوهلة الأولى، بل هي تُطلَق على توجهات مُعلَنَة لا خفاء فيها ولا سرية، ويلفت –أيضاً – أن مصدر المؤامرة، ليس جهة وحيدة وثابتة، بل تتعدد وترحَّل من جهة إلى أخرى، وتجتمع مع غيرها في وقت واحد:

فهي الاستعمار وما يتصل به من الرأسمالية الغربية «وريث الصليبية الحاقدة منذ الحروب الصليبية». وهي الاستشراق الذي يصنع فعلاً «تآمرياً» بقصده إلى إنتاج معرفة خاطئة ومشوِّهة. ثم هي الحركات التبشيرية التي تسعى إلى مسخ العقيدة.

ويأخذ اليهود دوراً غير هيِّن في فعل المؤامرة، فإليهم تعود الماسونية والشيوعية الماركسية والمذاهب الفلسفية المادية والنظريات العلمية والإلحاد[3]. وقد غدا كتاب

---

(1) المقصود بالنقطة الرابعة Point four Program برنامج مساعدات تقنية أمريكي مخصص للدول النامية، أعلن عنه الرئيس الأمريكي هاري ترومان في 20 فبراير 1949م، ضمن خطاب تحدث فيه عن الأهداف الأربعة للسياسة الخارجية الأمريكية، وقد أخذ اسمه من موقعه في النقطة الرابعة، في تسلسل الأهداف في الخطاب. ويمكن فهم هذا البرنامج ضمن مجابهة أمريكا للمعسكر الاشتراكي في الحرب الباردة، ولا حاجة لإضفاء سرية عليه كما يفعل التفسير التآمري.

(2) دراسات إسلامية، بيروت والقاهرة: دار الشروق، 1973م، ص161.

(3) محمد قطب، مذاهب فكرية معاصرة، ط9، القاهرة: دار الشروق، 2001م، ص 79 وما بعدها. وهناك دراسة للدكتور عبد الوهاب المسيري للتفكير التآمري الذي يَنْسِب لليهود قوى عجائبية، ويزعم أن يد اليهود الخفية توجد في كل مكان، وخاصة في مواقع صنع القرار (اليد الخفية: دراسات في الحركات اليهودية الهدامة والسرية، القاهرة: دار الشروق، 1998م).

«بروتوكولات حكماء صهيون» مصدرا لأعاجيب عن قوة اليهود ومقاصدهم الخفية إلى السيطرة على العالم. وهو كتاب مزيَّف كما أثبتت الدراسات والتحليلات ويعود إلى حرب الكراهية لليهود في أوروبا لا سيما في ظل النازية[1].

ولا تتخلَّف الشيوعية عن هذه المؤامرة؛ فالنزعة الإيديولوجية الأممية العلنية فيها، تستحيل في الوصف لها بأنها «مؤامرة» إلى ممارسة سرية محبوكة يمكن أن يؤوَّل بها ما لا صلة له بها.

ولا تقتصر المؤامرة على الإيديولوجيات في الخارج، بل تنتقل لتصف المذاهب والطوائف وأصحاب التوجهات الفكرية التي تنزع إلى التجديد أو إلى النقد للتقليد والجمود، فالليبراليون والحداثيون والعقلانيون والأقليات العرقية أو الدينية... إلخ، مصدر مؤامرة في بعض المقالات والمؤلفات لا تحيل عليها وقائع وهزائم ومشكلات في الحاضر، بل تحيل عليها وقائع وهزائم ومشكلات الماضي.

ولقد مرت بنا الإشارة –مثلاً – إلى الهجوم على زعماء الإصلاح مثل الأفغاني ومحمد عبده، فلم نر نقداً عقلانياً لهم أو دينياً، بل كان إسقاطهم يعتمد نسج حبكات من العلاقة بينهم وبين حضور يهود إلى مجالسهم، أو بينهم وبين نوادي الروتاري والماسونية، أو المندوب البريطاني، أو علاقة الأفغاني بالشيعة... إلخ. وهذا وصف تآمري يتجه إلى إسقاط خصوم فكريين بإدراجهم في حبكة عمل سري غامض، يثير الشبهة عليهم، ويخوِّف بهم ومنهم في مجتمع اتباعي لا يحاكم مثل هذه التهم بالعقل ولا يتساءل عن براهينها ومقاصدها.

ومضت هذه الطريقة لتتناول العديد من رموز الفكر والنقد والتجديد في مختلف الأقطار العربية والإسلامية. وتتَّسع المادة التي تستهدفها المؤامرة حتى لا يكاد يسلم من تهمتها أي موضوع جديد، ومن أمثلة ذلك: التنظيمات والمعاهدات التي تنظِّم العلاقات الدولية، والخطط التي تقصد النهضة والتنمية، والاتساع والتجديد في علوم الشريعة وعلوم اللغة والأدب، ونقد التوجهات الحركية التي تستعمل الدين لأغراض سياسية، والمطالبة بتمكين المرأة وإحقاق حقوقها الإنسانية والاجتماعية بما يحميها من تغول الرجل واستبداده بها... الخ.

إن المنزع إلى الاتهام بالمؤامرة، منزع متجرد من المسؤولية؛ لأنَّ إلقاءه التبعة على

(1) انظر، عبد الوهاب المسيري، اليد الخفية، ص ص 14 – 15.

المؤامرة وتصديق ذلك إعفاءٌ له من أي تبعة تجاه ذاته وتجاه من يتعلق به، وهي تبعة مضنية في جهدها وفي معاناتها، بالقدر الذي يكون الاكتشاف لعيوب الذات ومعاناة الاعتراف بتلك العيوب والعمل على إصلاحها.

لكن هذا المنزع يجد في المؤامرة وسيلة لحشد الأنصار له وتأليبهم لتأييده؛ فهي من حيث إشارتها إلى فكرة في الخفاء، لا تستدعي المعالجة لها والبرهنة عليها، والمعركة معها مؤجلة دوماً، علامة على تضخيم لعظمة الذات الاجتماعية والثقافية ودلالة مديح وتخليةٍ لها من العيوب والنقائص؛ فلا أحد يتآمر على من لا أهمية له، ومشكلات الذات -إذن - هي من خارجها أي من المتآمرين عليها. ومادام أن هذا معنى مبهج ومغر لكل من يسلِّم به، فإنَّ النتيجة تؤول لديه إلى تزكية من يقول بالمؤامرة واتهام غيره والتخويف منه.

وبوسعنا أن نجد فكر المؤامرة دوماً قرين الجهل بالأسباب أو العجز عن تفسير بعض الأحداث والظواهر، ولكنه -إلى ذلك - قرين كل الإيديولوجيات الدوغمائية والشمولية.

وقد قارن باحثان ألمانيان، في دراسة لهما، بين الإسلاموية الراديكالية العنيفة عند سيد قطب، وماركسية لينين، والقومية الاشتراكية النازية عند هتلر، فدللا على وجود بنية متشابهة بين الإيديولوجيات الشمولية الثلاث على اختلافها. ومن وجوه هذا التشابه النظر إلى القيم - التي تُنسَب لدى تلك الإيديولوجيات إلى الغرب - مثل الحرية وحقوق الإنسان... إلخ، بوصفها فعلاً تآمرياً ضد ما تدافع كل منها عنه؛ فالمقصود بها من وجهة الإيديولوجيا الاشتراكية استغلال المستضعفين، ومن وجهة النازيين اختلاط اليهود بالآريين، ومن وجهة الراديكالية الإسلاموية القضاء على الإسلام من قبل غير المؤمنين[1].

وبالطبع فإنَّ كل واحدة منها على حدة كانت تصنع بتلك التهمة تبريراً لها وتعبئة لأنصارها وإباحة لما اقترفته من عنف.

---

(1) Hendrik Hansen and Peter Kainz, Radical Islamism and Totalitarian Ideology: a Comparison of Sayyid Qutb's Islamism with Marxism and National Socialism, Routledge Taylor& Francis Group, Journals on tandfonline.com, Totalitarian Movements and Political Religions, Vol. 8, No. 1, 55–76, March 2007.

7 - الأسلمة

تتوارد تعريفات «الأسلمة» لدى دعاتها في التيار المذهبي الإسلاموي، على: «إعادة صياغة المعرفة الإنسانية على أساس علاقة الإسلام بها». و«ممارسة النشاط المعرفي كشفاً وتجميعاً وتوصيلاً ونشراً من زاوية التصور الإسلامي للكون والحياة والإنسان». و«استعمال منهج يتكامل فيه الوحي الصحيح مع الواقع المشاهد كمصادر للمعرفة بحيث يستعمل التصور الإسلامي كإطار نظري لتفسير المشاهد الجزئية المحققة والتعميمات الإمبريقية». ولا تقتصر الأسلمة على العلوم والمعارف بل تشمل الإبداع الفني والأدبي، فالفن أو الأدب، من وجهة دعاتها، هو «التعبير الجميل عن الكون والحياة والإنسان، من خلال تصور الإسلام للكون والحياة والإنسان». ويضاف إلى ذلك قراءة التاريخ، فـ«التاريخ الإسلامي يجب أن تعاد كتابته على أسس جديدة وبمنهج آخر».

أما أسباب الأسلمة، فتعود لديهم إلى أن العلوم والفنون والنظريات والمناهج تتأثر بالقيم السائدة في المجتمعات التي نشأت بها، وهي مشبعة في وقتنا الحاضر بالقيم الغربية وتخضع للتجريب وتقدم تفسيرات جزئية ومشوهة عن الإنسان.

ولا أحد يستطيع أن ينفي أن العلوم، إجمالاً، والعلوم الإنسانية والفنون على وجه الخصوص، متحيزة للفضاء الثقافي الذي تنبت فيه. غير أن هذا التحيز، في الصميم، صفة غير علمية أو فنية، فالعلم والفن يستمدان قيمتهما من التطلع المستمر إلى ما وراء المحدود والظرفي، وفي مجاوزتهما إلى الإنسان في كينونته الأشمل. ولذلك فإنَّ التحيز ناتج الإيديولوجيا لا العلم أو الفن، والأسلمة هنا لا تعني النسبة إلى الدين وإن حملت اسمه، بل تعني النسبة إلى الإيديولوجيا المتسمية به، الإيديولوجيا التي تعيد تفسير الدين وتشكيله من موقع معين له أهواؤه وظرفيته. وليس من السائغ —ما دام الأمر كذلك - إدانة العلم أو الفن بتلبُّسه بإيديولوجيا معينة، من أجل الاستبدال بها إيديولوجيا أخرى.

وإلى ذلك فليس العلم ما ينتجه من معلومات وما يقدمه من نتائج، يمكن أن نقبل بعضها ونرفض أخرى، أو نصلح جانباً ونعدل من آخر؛ فالعلم في جوهره هو النظريات التي تؤلف تصورات عقلية مفترضة لتفسير الظواهر في موضوعه المعرفي، وهي تصورات منهجية منظمة ومتماسكة، بحيث تغدو نتائجها العملية والجزئية رهن كليتها النظرية؛ فمن يقبل بعضها ويرفض بعضها، فإنه يخل بالأساس النظري، ومن ثم

يصبح اختياره من النتائج اختياراً مزاجياً غير مؤسّس أو مؤصَّل علمياً، إلا إذا استطاع أن يُحدث تعديلاً أو تطويراً في النظرية، أو بناء تصور نظري جديد.

ودعاة الأسلمة لا يصنعون نظرية، وقصارى جهدهم هو الإتيان إلى نتائج النظريات الإنسانية والانتقاء والتعديل والنقد للنتائج، أو شجب النظريات من دون تقديم بديل. وليتهم تنبهوا إلى العجز العقلي في السياق العربي الإسلامي عن إنتاج نظريات معرفية حديثة، بسبب ضمور الفلسفة فيه وتخلف التعليم وغياب الحرية وسطوة الوصاية على العقول.

أما التصور الإسلامي الذي يرفعه دعاة الأسلمة ليكون ميزان الإفادة والإساغة للنظريات العلمية، فلا مشكلة بينه وبين تقدم المعارف وجهد العقل في إنتاجها، وإنما المشكلة في التصور للعلم والرغبة في توظيفه. ولقد يبدو خير مثال على ذلك موقف ابن تيمية من علم الكيمياء، فعلى الرغم من تأويل فتواه بشأنها بالقول إن المقصود التزييف للجواهر، فإنَّ ملفوظ كلامه يدل على تحريم المنهج الذي تعتمده وطبيعة التفكير الذي تنتظم فيه، بقوله:

«ما يصنعه بنو آدم من الذهب والفضة وغيرهما من أنواع الجواهر والطيب، وغير ذلك مما يشبهون به ما خلقه الله من ذلك؛ مثل ما يصنعونه من اللؤلؤ، والياقوت والمسك، والعنبر، وماء الورد، وغير ذلك: فهذا كله ليس مثل ما يخلقه الله من ذلك؛ بل هو مشابه له من بعض الوجوه وليس هو مساوياً له في الحد والحقيقة، وذلك كله محرم في الشرع بلا نزاع بين علماء المسلمين الذين يعلمون حقيقة ذلك». ويضيف إلى ذلك قوله: «وحقيقة الكيمياء إنما هي تشبيه المخلوق وهو باطل في العقل، والله تعالى ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله»[1]. «ولم يكن في أهل الكيمياء أحد من الأنبياء، ولا من علماء الدين، ولا من مشايخ المسلمين، ولا من الصحابة، ولا من التابعين لهم بإحسان»[2].

فهل نقول إن التصور الإسلامي تجاه الكيمياء، هو تحريم ابن تيمية لها؟! كلا، ولكن التصور المحدود لدى ابن تيمية عن الكيمياء وطبيعة حقلها النظري والمنهجي، هو

(1) مجموع الفتاوى، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1415هـ، ج 29، ص368.

(2) نفسه، ج29، ص ص 373 - 374. وقد سئل عن عالم الكيمياء الشهير في التراث الإسلامي «جابر بن حيان» فوصفه بأنه: «مجهول لا يُعْرَف، وليسَ له ذكرٌ بين أهل العلم، ولا بين أهل الدين». (نفسه ج29 ص374).

أس المشكلة. وتتصل هذه المسألة بالمسافة بين كمال الدين وتمامه: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ (المائدة:3) وبين نقص التجربة البشرية وقصور الخبرة البشرية التي تمثّل العلوم والفنون بفروعها المختلفة ميدان الإغناء لها والاستزادة التي لا تقف عند حد. ومن هذه الوجهة فإنَّ الأسلمة باب للتحكم في المباح والمشترك الإنساني وتملُّك للمعرفة واحتجاز لها باسم الدين الذي أصبح هو الآخر معتقلاً –من هذه الوجهة – في عقل الفقيه ومقيساً على مقدار تصوره وقناعاته، على النحو الذي رأينا فتوى ابن تيمية في شأن الكيمياء مثاله الصارخ في تطويق حقل منهجي واعتقاله فقهياً بموجب تصور ناقص الخبرة ومحدود التجربة.

ولا مناص من فهم الأسلمة على هذا النحو من زاوية العلاقة بين المعرفة والسلطة، أعني ما يتأهل إليه من يمتلك المعرفة ويتحكم فيها من قوة وسلطة، خصوصاً ومقولة الأسلمة مرتبطة حديثاً بسياقات الجماعات الحزبية التي رفعت الإسلام شعاراً لها في نضالها للوصول إلى السلطة.

***

وما يقال عن أسلمة العلوم والمعارف يقال عن أسلمة الفنون، فهي لا تقدم نظرية في الفن وإنما رقابة عليه وأدلجة له، وذلك بحسبانه «إسلامياً» بمقدار تعبيره عن التصور الإسلامي للكون والحياة والإنسان. وهذا شرط في محتوى النصوص وما تقدمه من رؤية، وليس بناء نظرياً للفن.

ويجري الحديث عن «التصور الإسلامي» وكأنه مفهوم منفصل عن المسلمين، بحيث يغدو معنى موحَّداً لا تفاوت فيه ولا اختلاف، وهو اختلاف فقهي أي اختلاف في التصور والفهم ومن ثم في الحكم عليه؛ فما يوصف من قبل بعض دعاة الأسلمة بـ«الإسلامي» في موضوع السينما مثلاً، هو موضوع تحريم من آخرين، وقد كانت تقنية التصوير في حد ذاتها سبباً للتحريم عند بعض الفقهاء السلفيين. وكان حضور المرأة في روايات موصوفة –من وجهة – بـ«الإسلامية» مثل روايات نجيب الكيلاني (– 1995م)، حضوراً –من وجهة أخرى – لا يعبر عن التزام صحيح بالإسلام من وجهة سلفية؛ لأنَّها تختلط بالرجال، ولا تغطي وجهها.

وسيحار المرء في الأسباب التي تدخل بموجبها أو تخرج قصيدة البحتري في «وصف الربيع» أو معلقة لبيد بن ربيعة العامري، أو قصيدة «بطاقة هوية» لمحمود درويش، في صفة «الشعر الإسلامي» ما دام الوصف به لدى دعاة الأسلمة، لا يعني

تناول مواعظ ولا موضوعات دينية إسلامية، ولم يخرج ما تناولته أمثال هذه القصائد عن المعاني والصور التي لا تنحصر في حدود «إسلامية»، ولكن –في الوقت نفسه – لا تخرج عن المباح.

وسيحار المرء أكثر من ذلك في تعيين غير المباح من الوجهة «الإسلامية» في الشعر –على سبيل التمثيل – إذا لم يخرج هذا الشعر عن الحدود الشعرية الأدبية، فالعدوان الذي يمارس شعرياً، بأي معنى كان إيذاؤه للغير، مسلك غير شعري، ولن يستطيع أحد أن يقول إن تلقِّيه وترويجه والاستحسان له ودراسته... إلخ، بسبب خاصيته الشعرية الأدبية، بل بسبب ما فيه من تشهير ومحاجَّة وعدائية وفكر ومذهبية وثقافة ومجتمع... إلخ، أي لأسباب غير شعرية وغير أدبية بالمطلق.

وليس لأسلمة الشعر والأدب من هذه الوجهة حُجَّة استدلالية نقلية أو عقلية تبرهن على معناها أو لفظها في التراث الإسلامي. فاتباع الغاوين للشعراء، بحسب وصف القرآن الكريم (الشعراء: 224)، لا يختلف في المعنى عن إهدار النبي ﷺ دم من هجاه من الشعراء، مثل كعب بن زهير، وابن الزِّبعرى، ووهب بن أبي هبيرة. وهو المعنى نفسه الذي يقابلنا في سجن عمر بن الخطاب للحطيئة، وتهديده النجاشي بقطع لسانه، ووعيده من يشبب بامرأة بالجلد. ولا تختلف عنه العقوبات بشأن من صدر عنهم من الشعراء سفه كإخراج عمر بن عبد العزيز، الشاعر الفرزدق من المدينة لسفهه وعدوانه على امرأة. ومثل ذلك ما نجده لدى بعض النقاد في العصر العباسي من تحفظ ديني على الشذوذ عند أبي نواس أو التجديف في بعض أبيات المعري والمتنبي.

فهذه الأمثلة وما يشبهها التي تحشدها مؤلفات عديدة من وجهة الأسلمة للأدب، للمحاجة على وجود مذهب إسلامي في الشعر، لا دلالة فيها على معنى «الأسلمة» الذي يريده دعاتها حديثاً في شأن الشعر، إذ يمكن أن نجد عقوبات وتحذيرات وتحفظات مطابقة لمؤداها وأسبابها، في أحدث المجتمعات الغربية اليوم؛ لأنَّها جميعاً أمثلة على التعدي على الآخرين في أشخاصهم أو أعراقهم أو معتقداتهم أو في مواضعات الاحتشام وأعرافه فيها. والمسألة –إذن – تدور في ضوء التفهُّم لحرية التعبير وضوابطها الثقافية والاجتماعية في المجتمعات، بما لا يسمح بالقراءة المغرضة التي تتخذ من التوزيع للاتهامات والطعن في الضمائر والمقاصد ذريعة لترويج صورة طهرانية أو عقدية ذات مصلحة لأصحاب القراءة.

وإذا لم يكن للأسلمة حجة في التاريخ الأدبي في التراث الإسلامي، فليس لها حجة

-أيضاً - في قياس مذهبية إسلامية أدبياً على المذاهب الأدبية الأوروبية، كالكلاسيكية والرومانسية والواقعية والرمزية... إلخ. ذلك أن هذه المذاهب دلالة على تغير تاريخي وتطور وحدوث في المزاج النفسي الاجتماعي. وإلى ذلك فهي متصلة بإحداثيات النظر العقلي والتجربة البشرية، ولا دخل لها بالدين. وبهذه الكيفية لا يخلو أدب إنساني حتى الأدب العربي القديم من مظاهر وظواهر تاريخية ونفسية اجتماعية، ولا من توجهات فنية أسلوبية تجمع عدداً من الشعراء في مثل وجهة «عبيد الشعر» وعدداً في وجهة «العُذْريين» وآخرين في «البديع» وسواهم في «عمود الشعر»...إلخ، وكل ما هنالك أن الجانب التنظيري في المذاهب الغربية انعقد لها في منطقة تقاطع واختلاف ومقايسة مع ما سبقها أو عاصرها من المذاهب، ونشأت معارك صريحة وضمنية من أجل تثبيت مقولات المذهب ودحض غيرها.

وهذا كله لا يستقيم في حال الوصف للأدب بـ«الإسلامي»؛ لأنّه لا يجعل منه مذهباً بالمعنى الأدبي والفني المشار إليه؛ فالإسلام ثابت عقيدةً وشريعةً، لا تغيِّره التجارب البشرية ولا يتأثر بالأمزجة النفسية والاجتماعية، ولا بالحدوث والتطور التاريخي.

وقد نقول إن الأسْلمة بوصفها أدْلَجة تشبه الإيديولوجيات الشمولية، ولذلك فإنها أدبياً تشبه «الواقعية الاشتراكية». والمؤكَّد أن أحداً لن يجني على الأدب أكثر من جناية دعاة الأسلمة عليه حين يأخذون الإسلام مأخذ الأيديولوجيات الشمولية، ويبرِّرون مذهبية الأدب فيه بالقياس على اتجاه أدبي كـ«الواقعية الاشتراكية» التي فرضت نمطيةً قاتلةً على الأدباء، وأخفقت آثارها الفنية - بسبب احتجازها في القيد الإيديولوجي - في أن تترك علامات ذات قيمة في عالم الأدب والفن. وبالفعل فإنَّ الإنتاج الأدبي الشعري والسردي الموصوف بـ«الإسلامي» عند دعاة الأسلمة لا يزيد عن مواعظ تتنزل الكيفيات الإبداعية من الدلالة عليها منزلة الوسائل والحيل وأشكال العرض المشدودة أبداً إلى غايتها.

ولن يكتمل تصور الأسْلمة للعلوم والفنون، من دون الإشارة إلى صلته بتولُّد وجهة في التفسير، تحت عنوان «الإعجاز العلمي في القرآن والسنة». وهي وجهة تقرأ في بعض آيات القرآن والأحاديث النبوية، دلالتها على ما تقول إنها مكتشفات أو نظريات علمية حديثة[1]. وتشتمل القصص الأسطورية المروية عن الشعوب القديمة كالبابليين

(1) من الكتب الصادرة -مثلًا - عن الهيئة العالمية للإعجاز العلمي في القرآن والسنة: «من أوجه الإعجاز العلمي في مجال العدوى والطب الوقائي». «من أوجه الإعجاز العلمي في اللبن

والآشوريين والهنود على التفسيرات نفسها التي ينسبها أصحاب «الإعجاز العلمي» إلى القرآن الكريم، ويسبغون عليها صفة «العلمية» وهي ملحوظات لا يخلو منها مجتمع بشري. وتذهب الردود المختلفة والمتداولة على دعاة الإعجاز العلمي في القرآن، من عدد من المهتمين، إلى التخوف من تعريض القرآن لنسبية الحقائق العلمية، وتعريض الرسول للاتهام بعدم العلم بمضامين القرآن ودلالاته، أو كتمان ما كان يعلمه.

أما أكثر ما يلفتنا لدى أصحاب هذه الوجهة، فيبدو في أن وجهتهم إلى استعمال التفسير العلمي للقرآن والسنة من أجل تثبيت الإيمان بالإسلام والدعوة إليه، لا تقترن بالإنكار على المسلمين تخلفهم العلمي والمدني، ولا بالبحث فيه: ألا يمكن أن يواجهوا من يتخذ من هذا التخلف ضداً للبرهنة على صحة دعواهم؟!.

ت - حصار يتضاعف

إن المصطرع الديني للحداثة هو الوجه الأكثر تعبيراً عن بؤس الواقع العربي الإسلامي، ومعوقات نهضته. وما تزال أسئلة محمد عبده والنهضويين في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع العشرين، هي نفسها أسئلة النهضة والحداثة العربية الإسلامية إلى اليوم والغد، بحثاً عن صيغة لاستيعاب التعدد والاختلاف، وتحاشياً للاحتراب الفكري والتجديدي من وجهة التفسيق والتبديع الديني، ونقداً للاستبداد. وهي وجهة مازالت تتَّبع في بعض وجهاتها اليوم المبدأ التصوُّري المؤسِّس لفكر محمد عبده ورصفائه: الحديث عن إسلام متعال على التاريخ وعن الصراع وغرائز البشر، ليتكرَّر الاصطراع نفسه على هذه الوجهة، فتغدو ضحية باسم الإسلام أيضاً أي باسم قراءة أخرى غير التي قرأت الإسلام بها مدرسة محمد عبده، فغدت ضحيَّة.

لكن كيف يبدو الواقع خارج هذا الاصطراع، إنه واقع ينخرط في حداثة من نوع سلبي، أعني التتلمذ والاستهلاك. فالواقع هنا يحاصر إنتاج الفرد المستنير، بين التقليد و«التغريب»: بين خطاب شعبي يحجب العقل والفردية، وعقلية المثقف خريج الجامعات الغربية المأسور إلى واقع متجاوز لواقعه. بين حداثة مجتمع مفتوح على الاقتصاد الحر وانغراس في عقم التقاليد الاجتماعية التي تنافي العقل والحرية. فلا واسطة تُحدِث من اللقاء والتفاعل ما يسمح بتبلور وعي خارج الأقطاب المتنافرة.

ومكوناته». «من أوجه الإعجاز العلمي في حديث: الحبة السوداء شفاء لكل داء». «من أوجه الإعجاز العلمي في الارتفاعات العالية والإحساس بالألم».

القسم الرابع

الهوية والأصالة

I - من قلق التغيُّر إلى أسئلة الهوية الوطنية

1 - الفرد والذَّات

ليس للفرد هُوية ذاتية من دون انتماء اجتماعي، وبالقدر نفسه يمكن القول إن المجتمع بالمعنى الذي يُشكِّل «نحن» بأي حسبان، سواء كان بالمعنى الوطني، أو العملي، أو الفكري، أو الديني... أو غيره، لا يكون مجتمعاً من دون أن يستشعر الانتماء إلى صفته الجامعة تلك أفراد؛ فتغدو المكوِّن الأساس في تحويل أفرادهم إلى ذوات.

هنا نفهم علاقة «الانتماء» وحِسَّه -فيما نفهمهما - في رباط يشد الفرد إلى الجماعة والمكان، والتاريخ إلى الجغرافيا؛ لتتألف للفرد من بني الإنسان صورة جماعته، فهو جملة من نص الوطن الذي ينتمي إليه، ولبنة من بناء المجموعة التي تتألف به وبأمثاله. وهذا يعني أنَّ «الانتماء» بحسبانه علاقة جزء بكل، وفرد بجماعة، ومواطنين بوطن، ومجموعة بشرية بإطار تاريخي وجغرافيا... لا يُمكن أن يُفْهم من خارج طرفي هذه العلاقة، ولا تتحقق له صيغة جوهرية مجردة وسابقة نظريًا؛ إذ هو محصلة لاستكناه بنية الفرد، وبنية «الجماعة - الوطن»، التي تتجلى في النظر إليهما من الداخل وراء قشرة المفهوم الدال عليهما.

وبقدر ما يرينا مثل هذا النظر أنَّ الجماعة أو الوطن تنطوي في دلالتها على «الانتماء»، وتتضمن في تكوينها المفهومي علاقة بين أفراد وتآلف في كُل؛ فإنَّه يرينا انطواء الفرد على تلك العلاقة التي يغدو بدونها خارج إطار أي لغة إنسانية أو تصور أو تفكير، بل خارج إطار الوجود الإنساني إجمالاً. يغدو الانتماء -مادام الأمر كذلك - قيمةً وظيفية ووجودية، تنبع من طبع الفرد وحاجته، وتشير إلى علة المؤسسة الاجتماعية وبواعث السلطة الوطنية السياسية وفاعليتها، على النحو الذي برَّر لأرسطو وصف الإنسان بأنه بطبعه «حيوان مدني» لأنَّه لا يُمكن أن يُتصَوَّر وحده منعزلاً، وأساغ لأفلاطون من قبل

تفسيره لنشأة الدولة بشعور الناس بأن الواحد منهم لا يستطيع أن يكفي نفسه في إشباع حاجاته[1]. وهي الرؤية ذاتها التي أفضت بابن خلدون من المنظور العربي إلى اتخاذ العصبية علة لنشوء السلطة وانتظام الدولة[2].

هذا الانتماء الاجتماعي هو ما تقوم الإيديولوجيا بوظيفة جوهرية في تشييده وتماسكه. ولهذا لا يمكن أن نتصور مجتمعاً من دون إيديولوجيا؛ أي من دون فكرة محورية مجردة يتماسك حولها، فالمجتمع والدولة –بحسب جورج لوكاتش – يقومان على الإيديولوجيا[3]. وهذه الإيديولوجيا –فيما قال التوسير – هي التي «تحوِّل الفرد إلى ذات، أي تحوله من كائن غفل، أو رقم مجهول ضمن جماعة، إلى فرد واع بذاته، معتز بانتمائه للجماعة، ومنها لتقبّل قيمها واختياراتها وأهدافها. أي في النهاية إلى ذواتٍ تعتقد بأنها حرة وواعية وفريدة وفعَّالة وأساسية في الجماعة»[4].

هكذا تتداخل ذاتية الفرد مع ذاتية الجماعة ليغدو تحقُّق إحداهما جزءاً من تحقُّق الأخرى، وتَبَلْوُر الشعور بها في أحد الطرفين فائضاً من تبلور الشعور بها في الطرف الآخر، على نحو من شأنه أن يتجاوز بالمستلزمات الذاتية للفرد التي تؤلِّفه في الجماعة، تلك الجوانب النفعية والمصلحية المادية واليومية إلى جوانب شعورية ومعنوية، تتمظهر في العادات والأخلاق والأزياء والتعبيرات اللغوية التي يشعر الفرد في تحلِّيه بها وركونه إليها بروح جماعته النابض في خلايا فرديته.

***

إن الانتماء الذي يصنع الذاتية، يحيل الهوية إلى مفهوم ثقافي لا مفهوم موضوعي أو وصفي بارد، فهو قيمة فخر اجتماعي أو ضعة، وأصالة أو هجنة، وانتماء أو انسلاخ، وعيب أو شرف... إلخ. ولهذا فإنَّ هوية الكائن – وأصالته – قد تتحول بوصفها منتوجاً ثقافياً وإيديولوجياً لتكون سجناً لكينونته وتاريخه وزمنه، ويمكن أن نتأمل هذا السجن الثقافي فيما يفرضه على الكائن من جمود، وما يشغله من عنف، وما ينثره من دماء، وما يسحقه من معان... وهذا ما تحتويه فقرات هذا القسم.

---

(1) جمهورية أفلاطون، ص ص 225 – 226.

(2) مقدمة ابن خلدون، تحقيق: عبد الله محمد الدرويش، دمشق: دار يعرب، 2004م، ج1، ص ص 308 – 309.

(3) نقلا عن، عدنان عويد، الإيديولوجيا والوعي المطابق، دمشق: دار التكوين، 2006م، ص46.

(4) نفسه، ص52.

2 ـ أسئلة التاريخ

هي أسئلة تحدث في العلاقة بالزمن، أي في العلاقة بالتغير والتحوُّل والصيرورة. وهذه العلاقة هي التي تخلق في الوعي الإنساني معنى الزمن الذي يتسع مدلوله إلى التاريخ والوجود، فتصبح ملاحظة التغير ورؤية الانتقال والتبدل في ذات الإنسان وفي ما يحيط به من ماديات ومعنويات، سؤالاً عن إمكان التحكم في هذا التحول، وكيفية حدوثه. وهو سؤال يشي بوعي منقسم اجتماعياً بين الفرحين بحركة الزمن، والمتوجسين منها؛ فالأولون يرقبون الحركة؛ لأنَّها سترتقي بهم، والأخيرون يترقبونها؛ لأنَّها ستضر بهم، وبالطبع فإنَّ الأولين يسألون عما يدفع هذه الحركة ويعجِّل أسبابها، في حين يسأل غيرهم عما يعوقها ويبطئها.

وفي ضوء هذين السؤالين يلد مفهوم الهوية بوصفه دلالة –عند الأخيرين – على الثبات والتطابق والوحدة، في علاقة الهوية مع نفسها؛ فلا يمكن من هذه الوجهة، الحديث داخل الهوية عن التغير والتعدد والاختلاف، وهذا هو المبدأ الكلاسيكي المهيمن على مفهوم الهوية في الفلسفة. ولكن مفهوم الهوية، من الوجهة المعاكسة لذلك، لا يرى في الثبات والتطابق واللازمنية دلالة صادقة على الهوية، فالفرد الواحد يتغير ويختلف في ذاته رأياً ومزاجاً ومعرفةً ونمواً وصحةً... إلخ. ومبدأ هيراقليطس Heraclitus (– 480 ق.م)، عن سيلان كل شيء وتغيُّره المستمر، الذي حفظته عبارته الذائعة: «لا يمكن للمرء أن ينزل في النهر نفسه مرتين»؛ لأنَّ مياهاً جديدة تتدفق فيه، هو المقابل لرأي بارامنيدس Parmenides (– 450 ق.م)، في الثبات؛ إذ لا يولد –فيما يرى – شيء من لا شيء، وكل ما هو موجود قد وُجِد منذ الأبد[1].

وقد اقترن الحديث عن الهوية عند هيجل بالحديث عن الاختلاف والتغير؛ فإذا كانت الهوية تُرَد إلى الوحدة فإنَّ هذه الوحدة اختلاف وتغيُّر، والاختلاف والتغير لا يرجعان، هنا، إلى التنوع والتعدد، بل إلى التعارض والتناقض، داخل الهوية، وبينها وبين ما هو خارجها. إنهما الإيجاب والسلب: تطابق الهوية مع ذاتها إيجاب، واختلافها سلب. وبذلك فإنَّ الاختلاف لدى هيجل يحدُث داخل الكائن، داخل الهوية، مثلما الاختلاف والتمايز عن خارجها؛ والنتيجة أنَّ الهوية لا تتعين لديه إلا بوصفها حركة، ولا تتعين

(1) انظر عن هيراقليطس وبارمنيدس، د. أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ط1، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1954م، ص ص 98 – 74.

ثباتاً نهائياً بالتطابق مع ذاتها والتميُّز عن غيرها[1]. وهذا ما فجَّر به هيجل مبدأ الثبات والتطابق الذي هيمن، تقليدياً، على مفهوم الهوية والتصورات تجاهها في الفلسفة.

الهوية -إذن - صفة متنازَعة؛ فلا شيء يبقى دون تغير، مادام لا شيء خارج الزمن، وفي الوقت نفسه لا بد من الهوية؛ لأنَّها معنى الذاتية التي بها يصير الكائن اجتماعياً وثقافياً مثلما يصبح فردياً، وبلا ذاتية لا يتحقق للكينونة وجود. هكذا تصبح الهوية سؤالاً تاريخياً؛ لأنَّها موجَّهة إلى الأنا الاجتماعي والفردي في ضوء الوعي بالتاريخ وبسببه، أي أنها استحضار لوعي التغير والتحول والصيرورة وشعور به. ولهذا كان سؤال الهوية بارزاً في منعطفات التاريخ وأحداثه، وكان بارزاً في الثقافة العربية الإسلامية، في العصر الحديث، على نحو غير مسبوق.

كيف نتطور من دون أن نتغير؟ وكيف نتقدم دون أن نفقد هويتنا؟ هكذا كانت الأسئلة التي انطلق بها وعي النهضة العربية، والتي خلقت في الثقافة العربية الإسلامية الحديثة هذا الوعي. أسئلة تاريخية لا معرفية، وإيديولوجية لا علمية، وهي أسئلة -في الوقت نفسه - حقيقية لا زائفة، وضرورية وليست طارئة، وتعبِّر عن وعي النهضة الإشكالي والمعقَّد لا البسيط. وأول علامة تنبئنا عنها تلك الأسئلة التاريخية هي صدمة الذات تجاه الخارج أو به، وهي صدمة نتجت عنها تلك الأسئلة، بحيث بدا في ذلك الخارج ما هو جميل ومُبْهِر للذات في مقابل اكتشاف ما هو رديء وقبيح فيها. وهكذا تولَّد وعي النهضة من خلالها، أي تولَّد نقد الذات واتهامها في مقابل مديح الآخر وهو هنا الغربي تحديداً، وأصبح هذا الوعي إشكالية ذاتية؛ لأنَّ الذات به أصبحت بين شفرتي مقص: النقد لها والمديح للآخر.

ومؤكَّدٌ أنَّ كلا الجانبين مقلق للهوية وتهديد لها، ولهذا قال جمال الدين الأفغاني (-1897م) متحدثاً عن ذلك القلق في زمنه: «وإن ما نراه اليوم من حالة ظاهرة حسنة فينا (من حيث الرقي والأخذ بأسباب التمدن)، هو عين التقهقر والانحطاط؛ لأننا في تمدننا هذا نقلِّد الأمم الأوروبية وهو تقليد يجرُّنا بطبيعته إلى الإعجاب بالأجانب والاستكانة لهم والرضا بسلطانهم علينا». ثم يسأل عن الحل، ويجيب بأنَّ الحل هو «العودة إلى

(1) انظر، Hegel, The Science of Logic, Trans. George Di Giovani, New York: Cambridge University Press, 2010, pp. 356 -- 361.

الدين»[1]. فالأفغاني فَزِعٌ من الإعجاب بالتقدُّم الأوروبي؛ لأنَّه سيفضي إلى محو هوية المعجبين به من العرب والمسلمين، والهوية لديه هي الدين الإسلامي، وبذلك كان يضع الدين الإسلامي أحد خيارين ثانيهما التقدم المدني الأوروبي.

هذا التصور الذي يقدمه الأفغاني له علته في التاريخ حين كان الاستعمار الأوروبي يبسط نفوذه المباشر على المنطقة. إنه تصور موجَّه لحشد النضال ضد الاستعمار وترسيخ شعور الاستقلال الذاتي ومعاني التحرر من ربقة التبعية والتقليد. لكن السؤال المعضل هو كيف لا تدهشنا السيارة والطائرة والراديو، ولا نعجب بالمطبعة والقلم والصحيفة، ولا نشعر بالامتنان للمضادات الحيوية والأمصال واللقاحات...؟! وهل يصح موضوعياً أن يكون الدين أو الهوية خياراً مع هذه المنجزات المدنية؟ هنا تحديداً نكتشف أننا نواجه الواقع بجهاز مفاهيم ومصطلحات غير معرفية، وناتج ذلك أن تظل أسئلتنا النهضوية تقليدية، فلا نواجه الواقع الجديد بعقلية جديدة تقوى على استيعابه وفهمه، وتفكك لغزه العصي على عقلية القدامى، ومن ثم تؤلف غرابته وتمحو شعور الإعجاب والذهول تجاهه.

إنَّ أسئلة التاريخ هي ما يثيره الزمن من طموح وتوجس، فهي توتر بين الماضي والمستقبل، والذات والآخر، والعقل والثقافة، والجديد والقديم. وليس هذا النوع من الأسئلة عربياً أو إسلامياً صرفاً، وليست مشكلتنا معه فريدة؛ لأنَّه نوع من جدل الذات مع الكينونة، وقد عاشته أوروبا في مطلع عصر النهضة فيها، وعاشته في عصر التنوير، وما يزال ماثلاً في ما تثيره الدول الأوروبية تجاه كل قلق على هويتها.

وأبرز الأمثلة ما شعرت به فرنسا على نحو حادٍّ منذ الثمانينات من القرن الماضي من نفوذ الثقافة الأمريكية وهيمنتها، وهو ما ظهر في مقالات الصحف، والكتب مثل: كتاب «الحرب الثقافية» لهنري جوبار، و«فرنسا المستعمرة» لجاك تيبو، ودعوة وزير الثقافة الفرنسي الأسبق جاك لانغ إلى التنديد بما أسماه «الإمبريالية الثقافية الأمريكية»، وتحذير وزير الخارجية الفرنسي رولان دوما عام 1991م من الهيمنة الأمريكية في أعقاب الاتحاد السوفيتي. هذا بالإضافة إلى تشارك الوجهة نفسها من قبل وزراء الثقافة في دول الاتحاد الأوروبي ومجموعة كبيرة من الكُتَّاب والمثقفين والفنانين[2].

---

(1) الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني، دراسة وتحقيق: د محمد عمارة، القاهرة: 1968م، ص ص 195 - 197.

(2) انظر، د. محمد علي حولت، قراءة في الخطاب الإعلامي السياسي المعاصر، القاهرة: مكتبة مدبولي، 2005م، الفصل الثالث، المبحث الثاني، وما يحيل عليه من مراجع.

وهو فزع يبدو -أحياناً - في نوع من الهستيريا التي تُؤَوِّل كل الفعاليات الثقافية لصالح غزو أمريكي للعالم، تأويلاً ممسوساً بهاجس المؤامرة[1].

وقد تبدو الوجهة اليسارية ذات النزعة الاشتراكية بارزة في موقف المعارضة للهيمنة الثقافية الأمريكية، لكن ذلك لا يعني انحصار المعارضة للهيمنة الثقافية، في وجهة تثأر لسقوط المعسكر الاشتراكي، فهناك وجهة نقدية ثقافية فلسفية بمجموعها، هي وجهة ما بعد الاستعمار Postcolonialism، يتشارك الفعل النظري والممارسة النقدية فيها أعلام من العالم النامي، مقيمون في الغرب وفي أمريكا على وجه الخصوص، مع فلاسفة ومفكرين غربيين. وجهدها موجَّه لتفكيك المركزية الغربية، وتشخيص ثقافة التابع، ومناصرة التعددية الثقافية وفكر الاختلاف، بما في ذلك نقد ثقافة المعسكر الاشتراكي.

نخلص -إذن - إلى أنَّ أسئلة التاريخ تلك، ينبغي أن تكون قرين أسئلة المعرفة، أي الأسئلة التي تصدر عن ذات امتلكت مقومات نضجها وحريتها، بحيث تستطيع أن توجه أدواتها النقدية إلى ذاتها قبل أن توجهها إلى غيرها، وأن تحيل الفزع من الآخر إلى فهم له.

3 ـ الهوية من البيت إلى الدولة

لا يتعرف المرء بفرديته، بل بـ«ذاته» التي تشتمل - فيما تشتمل - على انتمائه إلى مجتمع، وانتظامه في هوية جيوسياسية وسوسيوثقافية، أي إلى كيان سياسي، أو دولة، بالمعنى الحديث، هي التي تمنحه أوراقه الثبوتية على هويته nationality التي تصبح هويته فيها معنى لانتمائه إلى دولة، هي ما يُعرِّف به حين يسافر إلى العالم في جواز سفره، ويُثبت مواطنيته وأبناءه تمييزاً له عن غير المواطنين في دولته. وقد ألِفْنا في ثقافتنا التقليدية، معنى للوطن محصوراً في مكان السكنى والإلْف، وموطن الأهل والعشيرة. ويشتمل - في ذلك الانحصار - على معاني الملكية الشخصية، ومعاني العلاقة الشخصية: المسكن والمزارع والمواشي والمصانع والأهل والأقارب والأصحاب والحبيب.

والوطن - تمثيلا على ذلك - في بيت ابن الرومي (- 283هـ/ 896م) الشهير:

---

(1) انظر، فرنسيس ستونر سوندرز، من الذي دفع للزمّار: الحرب الباردة الثقافية المخابرات المركزية الأمريكية وعالم الفنون والآداب، ترجمة: طلعت الشايب، ط4، القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2009م، مقدمة عاصم الدسوقي للكتاب، ص ص 11 - 17.

ولي وطن آليت ألا أبيعه وألا أرى غيري له الدهر مالكا

مقصود به «البيت» الذي نشأ فيه وبات من ممتلكاته في بغداد، وهو من قصيدة تبلغ في الديوان (بتحقيق حسين نصار) 24 بيتاً، يتحدث فيها عن محبته لبيته وحنينه لعهود صباه فيه، وعلوق نفسه به مثل علوقها بجسده، ورفضه البيع له. أنشأها، فيما يحكيه الحُصْري (- 413هـ/ 1061م) في «زهر الآداب»، شكوى إلى والي بغداد، في شأن جار له من التجار أراد أن يجبره على بيع منزله، باغتصابه بعض جدرانه. ولكن القصيدة، بعدئذ، أصبحت كَشْفاً في شأن الوطن بحسبانه معنى يجاوز مكان السكنى إلى الذاكرة والهوية، وإلى منشأ وجود اجتماعي تاريخي لا يمكن بدونه معرفة الفرد ولا تحققه الوجودي. حتى قال الحصري، عند إيراده لبعض أبياتها: «وكان الناس يتشوّقون إلى أوطانهم، ولا يفهمون العلّة في ذلك، حتى أوضحها علي بن العباس الرّومي».

ومن الواضح أن الوطن لدى القدامى كان يجاوز العلاقة بالمكان أو الجغرافيا من أجل السكنى أو الإقامة أو الاستيطان، إلى العلاقة بمن يسكنه ويجاوره، على ذلك النحو من العلاقة: علاقة القربى والحب والوجود الاجتماعي، العلاقة ضد الاغتراب وضد عدوان الآخر «الغريب»؛ فليست السكنى - وحَسْب - هي ما يجعل مكانها وطنا لمن يسكن أو يحل فيه، وقد ورد في شعر رؤبة:

كيما ترى أهل العراق أنني أوطنتُ أرضاً لم تكن من وطني

ومازال التعبير العامي بـ«الوطن» يخص ذلك المعنى في انحصاره، ويعبِّر عنه الأهلون في بعض مناطق العالم العربي بـ«البلاد» ولها دلالة تخصيص ملحوظة على المزارع والمسكن، على نحو ما نسمع - مثلا - في اليمن والمنطقة الجنوبية من السعودية. ونستعمل لفظ «الدِّيرة» في بعض أجزاء العالم العربي، في معنى المنطقة التي ينتسب إليها الشخص، فهي مكان سُكنى أهله وجماعته وذوي قرباه؛ نقول: «عاد فلان إلى الدِّيرة» أي إلى بلدته أو منطقته، وهي مستعملة عامياً في منطقة الخليج في معنى يشمل الجغرافيا والمجتمع المحلي المتألف من الدولة.

كان الوطن بالمعنى السياسي، أي بمعنى الدولة التي يتأسس بها وجود اجتماعي في التاريخ، حاضراً في التاريخ العربي الإسلامي القديم، من دون اسم الوطن، في الولاءات والانتماءات إلى القبائل وإلى الدول وإلى أشكال الوجود السياسي المذهبي والحزبي المتصارع. والمادة النصوصية التراثية، في الشعر والخطب والرسائل والمؤلفات

التاريخية والأدبية، تُفصح عن معنى الوطن من حيث هو سلطة تحضن وجوداً اجتماعياً وتشكِّله بما يتوافر لها من أسباب الغلبة والتناصر. وهي مادة يمكن أن تُصنَّف في باب «العصبية» بالمعنى الإيجابي الذي يستعمله ابن خلدون في وصف القوة الاجتماعية الطبيعية في كل المجتمعات البشرية الفاعلة للولاء والتحالف والمكونة للرابطة الاجتماعية، وبالمعنى السلبي - أيضاً - للعصبية القبلية وما يشبهها القائم على توهُّم رابطة النسب، والعنصرية، والانغلاق الذهني والاجتماعي.

ويمكن أن تُصنَّف تلك المادة كذلك في باب الدعاية السياسية، ولكنها - على أي حال - مادة لتأمل ما نعنيه حديثاً بدلالة الوطن من حيث هو رغبة دفينة إنسانياً في الانتظام الاجتماعي الذي تتحقق به السكنى والألفة والمعيشة والانتماء، ويتيح - بما يحقِّقه للمجتمع المنتظم في سلكه من أمن وعدل - الحريةَ والطموح والنماء. وقراءة الشعر والخُطب والمؤلفات التاريخية في تراثنا، تُرينا ذلك من خلال ما يحتشد فيها من توتر واصطراع، سواء من جهة الإجلال للقوة السياسية، قوة السلطة وحنكتها ونفوذها، والحديث غالباً من موقع ولاء سياسي لوجهة، أو من جهة الحديث عن التاريخ بوصفه دولاً تَسْقُط وأخرى تنهض، وقوى تنتصر وأخرى تنهزم، وبين هذه الوجهة وتلك ما تسطّره تلك المادة الثقافية من حياة مؤتلفة مع مكانها وزمانها، وأخرى مغتربة تعاني الجفاء والتوحش أو تدوسها أقدام المصطرعين على الامتلاك للزمن.

لم تكن قوة السلطة التي تَحقَّق بها الوجود الاجتماعي السياسي، في مراحل التاريخ الإسلامي، قوة دينية خالصة، وإن كانت الدعوة الدينية، فيما يعلمنا ابن خلدون، مرتكزاً لنشأة الدول. لقد كان إلى جوارها وفي المقدمة منها، سلطة دنيوية وطبيعية، هي «العصبية» فيما يعلمنا - كذلك - ابن خلدون[1]. هذه العصبية لا تعني المعنى الجاهلي المنتن للعصبية، فابن خلدون يهزأ بدعوى النسب، ويعدُّ الاشتغال به من اللهو، ويقول: «ومن هذا الاعتبار معنى قولهم: النسب علم لا ينفع وجهالة لا تضر». ويصف النسب بأنه: «أمر وهمي لا حقيقة له»، و«الصريح من النسب إنما يوجد للمتوحشين في القفر وذلك لما اختصوا به من نكد العيش وشظف الأحوال وسوء الموطن»... الخ[2].

هكذا تصبح العصبية لدى ابن خلدون معنى خالصاً لما نسميه اليوم «الوطنية» أو

---

(1) مقدمة ابن خلدون، ج1، ص289، 308.
(2) نفسه، ج1، ص ص 256 - 257.

القومية (الدولة - الأمة)، المعنى الذي لا يعرفه عديد من الباحثين إلا في انحداره إلينا من أوروبا القرن التاسع عشر، القرن الذي انتشرت فيه الأفكار القومية الأوروبية بصورة ألهبت المشاعر وأعطت قدسية لفكرة «الوطن» بالمعنى القُطري. ولكنها في الحقيقة أحد مكتشفات فكر ابن خلدون التي تأخذ شمولا وكلِّية بنيوية في وصف السلطة والدولة والحكم في المجتمعات الإنسانية قديمها وحديثها على حدٍّ سواء، حتى لتشمل العصبية بالمعنى الذي أراده، تلك الدول المتعددة الإثنيات، وتشمل الدعوة الدينية، الإيديولوجيا والمبادئ العليا للحق والحرية والجمال، وما يتفرع عنها من أخلاقيات ضابطة للغرائز.

ولم يقف كشفُ ابن خلدون عند هذا الحد؛ فمجمل ما يصعد لديه بالدول وما يؤذن بانهيارها، قوي الصلة بما مَضَى إليه الفكر السياسي والاجتماعي الحديث، في شأن دَسْترة الدولة ومأسستها وعَقْدها الاجتماعي، ودعوة ضمنية منه للبحث عما يقويها ويمد في عمرها ويصونها من الانهيار. والمهم من هذا النظر العقلي الثاقب لدى ابن خلدون هو التبرير للوطنية بالمعنى القُطْري للدولة، على النحو الغالب في عالمنا اليوم، وذلك ضد الأممية والإيديولوجيات الشمولية التي تفرض الوحدة على المختلف.

II - الأصالة

1 - سياقات ووجهات

منذ وعت الثقافة العربية الإسلامية العصر «الحديث» وعت مفهوماً من مفاهيم «الأصالة» Originality في سياق جديد متقارن مع دلالة «الحديث» ومقابل لها، بحيث تتعرف بالاختلاف عنه، وأحياناً بالمضادة له ومناقضته. وهو تقابل سياقي وموقفي وليس لفظياً، ولذلك فهو يتجاوز التقابل بين الدلالة المستجدة سياقياً وموقفياً للمفردتين، إلى التقابل بين ما يدور في مدار كل منهما من مشتقات ومرادفات ولوازم بالمعنى السياقي والموقفي المرتبط بالعصر الحديث.

فالحديث والحداثة والمحدَث مثل الجديد والمتغيِّر والعصري وما إليها من الدلالات، التي تجتمع على أوصاف لحظة حديثة ومتغيرة ومحتواها، لكن في سياق أصبحت فيه هذه اللحظة من صناعة الغرب (الأوروبي الأمريكي) وتأثيره، وفي موقف الشعور بالضعف والتخلف إزاء قوته وجاذبيته وعدوانه. والأصالة - في المقابل - هي القديم التقليدي التراثي الثابت الواحد والخالص، وما إلى ذلك من دلالات تجتمع على أوصاف الهوية العربية الإسلامية، في سياق الحضور الطاغي للأجنبي الغربي في كل مكونات الحداثة والمعاصرة، حضوراً يستدعي أسئلة الذات عن هويتها الذاتية، ولواذها بما تعتز وتتعزَّى به.

هذه الدلالة السياقية والموقفية للأصالة مغايرة لدلالتها في المعاجم العربية، التي تلتقي في بعض جوانبها مع الحديث والجديد وتصبح علامة عليه، سواء ما نجده في المعاجم من جهة دلالة الأصالة على الابتكار والإبداع، أم من جهة مناقضتها للتقليد والاتباع. ولذلك غدا التقابل بين الأصالة والحداثة، وبين الأصالة والمعاصرة، منذ القرن التاسع عشر الميلادي، دلالة «إشكالية» في الثقافة العربية الإسلامية الحديثة، يتدافع فيها القطبان ويتجاذبان، على صعيد الفكر والثقافة، وعلى صعيد المجتمع والسياسة، ويسيل الحبر على صفحات المؤلِّفين، وتسيل من حين لآخر الدماء في شوارع المدن أيضاً.

لقد عرفت الثقافة العربية الإسلامية، الصراع بين القديم والجديد، والأصيل والدخيل وكان الجديد هو الدخيل المتأثر بالأجنبي أو المنقول عنه كما في العصر العباسي، حين أفادت حركة التأليف من الترجمة لتراث الأمم الفلسفي والمنطقي والعلمي والثقافي. وهو أمر عرفته أيضاً أمم أخرى بمن فيها الأوروبيون، وكان أحد أوجه الصراع لديهم - مثلا - في عصر النهضة، صراع القديم اللاتيني الكنسي والجديد العربي الإسلامي، الذي مثَّلته «الرشدية اللاتينية» Latin Averroism [1].

لكن القديم، في مراحل الصراع تلك، العربية والأوروبية، لم يكن يجابه قوة حاضرة ذات جدَّة شمولية وجذرية، كما هو حال المجابهة مع الغرب حديثاً، التي لم يعد من الممكن مقاربتها أو وصفها من زاوية «صراع القديم والجديد»؛ لأنَّ هذا الصراع مشروط بتوازن القوى أو تقاربها النسبي. لقد تحوَّل هذا الصراع في ضوء التحدي الغربي الحديث إلى نوع من التمزق داخل الحضارات التقليدية، وهي حالة «شيزوفرينيا» فيما يصفها داريوش شايغان، «حيث يتصادم مستويان من المعرفة ينتميان إلى نمطين من العيش»[2]. وليس التجاور بين التقليدي والحديث في حياتنا إلا دلالة ذلك وعلامته.

هكذا وعينا عربياً وإسلامياً مفهوماً محدداً لـ«الأصالة» منذ وعينا العصر الحديث، في تقارن مع سياق التحدي الغربي وموقف منه، فهو الذي صنع وعينا بالعصر الحديث، ولولا الاكتشاف للتقدم الأوروبي، المتزامن مع حملة نابليون الاستعمارية، لما كان للزمن العربي الإسلامي حد يفصل قديمه عن حديثه. ولم تكن حملة نابليون - بالطبع - هي الحد؛ لأنَّ الحد المقصود هو تغير في الوعي وانعطافة في الفكر، وهو تغير في النظر إلى الذات وانعطافة إلى وعي مختلف هو الوعي بتخلفها وضعفها، لذلك اتُّخذ تاريخ الحملة علامة عليه.

وبوسعنا أن نلمح في تولد مفهوم «الأصالة» ودلالتها، في هذا السياق، القلق المزدوج تجاه الحداثة وتجاه الذات المجافية للحداثة من جهة، والمبهورة منها من جهة أخرى: قلق من آخرية الحداثة وأجنبيتها، ومن الرفض لها ومجافاتها، ومن الانبهار بها؛ فهي وجوه للقلق على «الأصالة» لأنَّها تهديد لها.

---

(1) Anna Akaso, Guido Giglioni (Ed.) Op. cit..

(2) أوهام الهوية، ترجمة: محمد علي مقلد، ط1، بيروت: دار الساقي، 1992م، ص5، 19.

وهذا هو موقف «النهضويين» منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، حين كانت حقيقة الأصالة لديهم –من دون أن يتردد لديهم لفظها – استحضاراً لموقع القوة والازدهار في الحضارة الإسلامية، ولقراءة عقلانية ومقاصدية للإسلام، من أجل المحاجّة تجاه الداخل العربي الإسلامي بشأن شرعية الحداثة وإساغتها والتوفيق بينها وبين الدين الإسلامي. وهو موقف يتضمن الزراية على تضاؤل أصالة المسلمين حديثاً، بسبب جهلهم وتخلفهم واستبداد الخرافة والتقليد بعقولهم... ونحو ذلك من المواصفات المشينة التي تجافي عند الأفغاني ومحمد عبده وخير الدين التونسي وأمثالهم صحيح الدين الإسلامي، وصريح الحداثة الأوروبية.

لكن «الأصالة» جنحت بعد ذلك إلى موقف المجافاة للحداثة ومن ثم المجافاة للانبهار بها، واجتمعت في هذين الوجهين، متخلِّيةً عن موقف القلق تجاه المجافاة للحداثة، ومستبدلةً بهذا القلق الأخير الذي برز عند النهضويين، الهجوم على الحداثة الغربية، وعلى الغرب، والمعجبين به. ولم ينج من هذا الهجوم –فيما رأينا – حتى أولئك النهضويين في القرن التاسع عشر وأوائل العشرين، الذين اجتهدوا في الدفاع ضد اتهام بعض الغربيين للإسلام بالمسؤولية عن تخلف المسلمين، وبرهنوا على أن تخلف المسلمين ليس حجة ضد الإسلام (رد جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده على هانوتو ورينان – مثلاً). وكان هذا الموقف برسم الإيديولوجيا التي تولَّدت منها مختلف الحركات الإسلامية السياسية إلى يومنا هذا: موقف يقطع مفهوم الأصالة عن أي دلالة تاريخية أو بشرية، أو تغير وتحول؛ فهي متعالية على الزمان والمكان، ومغلقة، ومتطابقة مع تصور محدد مذهبياً وأصولياً للإسلام من وجهة هذه الحركات.

والإسلام –بداهةً – هو الإسلام، ولكن الذي ينطق الإسلام ويحيله إلى ثقافة وموقف وسلوك، هو الإنسان، و«القرآن خط مسطور بين دفتين لا ينطق وإنما ينطق به الرجال» فيما قال علي بن أبي طالب[1]. وهذا هو فعل «القراءة» الذي يجعل محمد عبده - مثلا - مختلفاً في وعيه للإسلام وتمثُّله له وإنتاجه للمعنى، عن فقهاء داعش أو القاعدة أو طالبان أو بوكوحرام، في مسافة الزعم لدى كل منهم بأنه يمثل الإسلام. معنى ذلك - إذن - أننا «نحن» من يحقِّق لـ«الأصل» معنى أصليته: من يختاره ويفهمه وينتج

(1) كان ذلك بعد «صفِّين» رداً على الخوارج الذين ينادون بحكم الله. انظر، محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، بيروت: دار الكتب العلمية، 1987م، ج3، ص110.

معاييره. فالأصالة هي نحن؛ لأننا مناط الفعل، ولا مسؤولية للإسلام ولا للتراث ولا للغرب، عما نفعل؛ المسؤولية مسؤوليتنا حين نتخلف ونضعف وحين نقوى ونتقدم.

وذلك يقودنا إلى حسبانٍ لدعوى «الأصالة» من زاوية التوظيف الإيديولوجي لها: التوظيف الذي يقصد استعمالها والتذرع بها لفرض سلطته، واحتكارها. ومن هذه البوابة اندلع العنف الدموي –حديثاً – من أبناء الإسلام والعروبة ضد بني جلدتهم أو منهم ضد المدنيين والمسالمين العزّل من الغربيين، بتزوير المعاني الإسلامية للجهاد والشهادة وغيرهما من المعاني.

هكذا يتضح أنَّ مصطلح «الأصالة» مختلف باختلاف الوجهات الفكرية والثقافية والسياقات الزمانية والمكانية، بل هو مختلف في داخل كل فصيل فكري وثقافي على حدة، فهو في المؤدى غير ثابت ولا مغلق ولا أحادي، إلا لدى من يتوهمه كذلك.

2 ـ مهاد مفهوم الأصالة: اللغة، التاريخ، الإيديولوجيا

برز مفهوم «الأصالة» في الثقافة العربية الحديثة، بوصفه إشكالية خصوص وامتياز على مستويات الوجود العربي والإسلامي كافة، ومن ثمَّ بوصفه قيمة في حدِّ ذاته، تحيل بإطلاق على الذات، التي تغدو، هكذا، ذاتاً مجردة من الواقع، وخالصة من الهُجنة والالتباس، ونافية لغيرها... كأنها ذات منتهية في الزمن، ومغلقة بحدود مكانية صارمة.

ويبدو المعنى اللغوي لـ(الأصالة) في المعجم اللغوي، مصدر الإمداد لحمولتها الاصطلاحية التي دارت بها على ألسنة وأقلام الأدباء والمفكرين والساسة ودعاة النهضة والإصلاح بمختلف الاتجاهات. فعلى الرغم من ذكر معاجم اللغة العربية معاني عدة لـ(الأصالة) فإنَّ العين لا تخطئ الاكتشاف للبؤرة التي تجتمع تلك المعاني عليها وتتفرع منها، ومن ثم تظل سياقات التدليل بها، على اختلافها، وأحياناً تضادها، إرجاعاً مستمراً لمعنى واحد، هو ما يضفي عليها صفة قيمية، بالمعنى الاجتماعي والثقافي؛ أي صفة داعية للرغبة في ما تتصف أو تتصل به.

إنَّ مفردة (الأصالة) في معاجم اللغة العربية، تدور حول معاني:

أ – الجودة والثبات والقوة.

ب – الابتكار والتميز.

ج – العراقة.

ففي لسان العرب: «رجل أصيل: ثابت الرأي عاقل». ونجد في تاج العروس: «أَصُل الرأي أصالة: جاد واستحكم». «أَصِيْل الرأي: أي مُحْكَمه». «الأَصِيْلُ: من له أصْلٌ أي نَسَب. وقال أبو البقاء: هو المتمكن في أصْلِه». «والأَصْلُ: أسفل الشيء... ثم كثر حتى قيل أصْلُ كل شيء ما يستند وجودُ ذلك الشيء إليه... فالأب أَصْل للولد... وقال الراغب: أصْلُ كل شيء قاعدته التي لو تُوهِّمت مرتفعة ارتفع بارتفاعها سائره. وقال غيره: الأصل ما يُبْنَى عليه غيره». وفي المعجم الوسيط: «أَصُلَ أصالةً ثبت وقوي. والرأي: جاد واستحكم. والأسلوب: كان مُبْتَكَراً متميزاً. والنَّسَبُ: شَرُفَ. فهو أصيل.. وأَصَّل الشيء: جعل له أصلاً ثابتاً يُبْنَى عليه. واستأصَل الشيء: ثَبَتَ أصله وقوي. والأصالة في الرأي: جودته. وفي الأسلوب: ابتكاره. وفي النَّسَب: عراقته».

وإذا أردنا أن نُحَلِّل هذه الدلالة، فيما أملتها المعاجم، فسنجد أن تلك المعاني الثلاثة تتفق في اتصافها بالقيمة المعيارية؛ إذ هي صفات مدحية، والمدح بطبيعته، يقتضي الموازنة والمقايسة بين شيئين، ليعلو الممدوح في مقابل مُضْمَرٍ يُقَاس عليه علو الممدوح. ودلالة العلو والارتفاع في المدح متلازمة مع التخصيص والانتخاب، ولذا تكون صفاته ذاتية داخلية، وليست حلَى خارجية تأتي وتذهب. وهذا يفضي بنا إلى اكتشاف صفة «الذاتية» قاسماً مشتركاً آخر لمعاني الأصالة؛ ذلك أن تغير معنى من تلك المعاني يؤدِّي إلى انهدام الصفة الممدوحة بـ«الأصالة»، أي إلى زوال الأصالة.

هكذا نجد أنَّ كلا الصفتين اللتين تشترك معاني الأصالة، لغوياً، في الاتصاف بهما، وهما الذاتية والقيمة المدحية، يتشاركان في دلالة قوامها: الثبات، أي الجوهر القار في العمق أو الكل المتحد، وتصبح معاني الأصالة كيفيات مخصوصة للثبات تختلف باختلاف الموصوفات، ولكنها متحدة في وسم الموصوف بذاتية مطلقة لا تقبل غيرها.

ولن نجد «الأصالة» بوصفها مصطلحاً متداولاً في السياق الثقافي والاجتماعي، إجمالاً، وفي السياق النقدي الفني والأدبي، تحديداً، في أدبيات تراثنا القديم، بل لا نجدها عند مفكري النهضة ومدارس التجديد في الأدب العربي منذ مطلع العصر الحديث وإلى نهاية الثلاثينيات من القرن العشرين. يقول شكري عياد: «يُخَيَّل إليَّ أن كلمة (الأصالة) إنما شاع استعمالها منذ الأربعينات، وإن كنت لا أملك إحصاءً لدورانها، كما أن اصطلاح التجديد قد شاع بين العشرينات والأربعينات»[1].

---

(1) الرؤيا المقيدة، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1978م، ص27.

ولا بُدَّ أن ظهور مفردة الأصالة –إذن - كان محكوماً بوعي ما بمستجدات ثقافية واجتماعية، ومن ثم كان تدليلاً على موقف محدَّد تجاهها، أو تقويم لها. غير أنَّ من الصعوبة بمكان أن نحدد نقطة تاريخية بعينها، لاسيما وأن النصف الأول من القرن العشرين حافل بأحداث عالمية وعربية متلاحقة، وينبغي أن نتصور المخاض الذي تبلور منه وعنه الوعي المستجد في شكل موقف وتقويم، في مهيع الاتجاهات الفنية والفكرية والسياسية، التي توالت في تلك الفترة.

نتذكر، بوجه خاص، بروز التيارين: القومي (الثورة العربية الكبرى 1916م) والديني (تأسيس جماعة الإخوان المسلمين 1928م)، والاستقطاب الحاد بين المعسكرين الشرقي بقيادة الاتحاد السوفييتي، والغربي بقيادة الولايات المتحدة، بعد نهاية الحرب العالمية الثانية (1932م) وتبلور الفكر التحرري الوطني عبر تصاعد حركات الاستقلال في العالم العربي، بالإضافة إلى نكبة فلسطين (1948م) وتزايد وطأة الحس بالواقع الاستهلاكي الذي نشأ عن واقع استلابي استحالت فيه الرقعة العربية والإسلامية إلى سوق لالتهام المنتوج الأجنبي، ابتداءً من المصنوعات المادية البسيطة، ومروراً بالنظريات والأفكار والمناهج المعرفية والتقنية المعقدة.

وذلك كله دونما انفصال عن حركات البعث والتجديد الشعري والأدبي والثقافي التي توالت وتزامنت في تلك الحقبة، والعديد من الأفكار المعرفية الإنسانية لاسيما أفكار اللاشعور الجمعي لكارل يونج (- 1961م)، التي احتفت بذاكرة النوع أو العرق ذات الجاذبية للمعتقدات العرقية والقومية، وأفكار النقد التعبيري والجديد حول الإبداع والتفرد والذاتية، والمضي بهذه التصورات إلى مستويات معزِّزة لحضور الفردية.

فمناخ، كهذا، تُولِّده وتتولد منه إيديولوجيا الخصوص والامتياز، ومن ثَمَّ يمكن أن نلحظ أن الوعي، هنا، لن يكون وعياً معرفياً استكشافياً بقدر ما يغدو وعياً إيديولوجياً، أي أفكاراً جاهزةً وغير متصلة بالتجربة. هو هكذا محتوى شعاراتي، من ذلك الصنف الذي يُملَى ويُفرَض من عل، وقد أُتخم بمفردات عديدة، من بينها مفردة «الأصالة» التي جاءت بحكم مساقها الإيديولوجي ذاك، مطلقة ومن ثم عاطفية وحالمة.

وعلى ذلك، تبدو «الأصالة» من الوجهة الاصطلاحية، مربكة وغير مستقرة الدلالة أو أنها تحيل على هلام وغموض يجافي التبلور الموضوعي، والحدود الجامعة المانعة التي يشرط بها المصطلح مدلول مفرداته. وعلامة ذلك أنَّ ما يتصف بالأصالة من حيث هي عراقة وعودة إلى الأصول، أدبياً أو فكرياً أو اجتماعياً، عند قوم، هو موصوف التقليد

والمحاكاة ومن ثم النفي للأصالة عند آخرين، وما يُنظَر إليه بوصفه ابتكاراً أو تفرداً في لحظة، يغدو، من زاوية نظر مقابلة، إحالة على باطن عميق مشترك لا يكفل له القيمة إلا مدى كشفه عن هذه الجمعية التي توهَّمنا الفردية فيها. وما هو حداثي وانقلابي وتحرري من الوجهة التي ترى أنه لحيويته أدل على الأصالة من الجمود والتكرار والاستعادة للقديم، ليس—من وجهة أخرى - إلا «تغريباً» ينأى عن كل ذاتية وأصالة.

3 ـ الأصالة تعبيراً، ومركزاً لتشكيل السُّلطة

إنَّ تتبع بعض المقولات والنصوص التي تضمنت مفردة «الأصالة»، يكشف عن إرادة الدلالة بها على الثبات الذي ينجم عن توهُّم ذاتية مطلقة وليست نسبية، سواء استخدمت الأصالة هنا بالمعنى المضاد للتقليد، وهو الابتكار والذاتية، أو بمعنى يتماس مع التقليد، وهو العراقة. ويبدو من الملاحظ هنا، التطابق بين دائرة الفرد ودائرة الجماعة في تحديد معنى الأصالة، أعني أنَّ ما يقال عن أصالة فرد بعينه، هو ما يقال عن أصالة المجتمع بمستوياته المختلفة في درجة اتساعها.

ويمكن أن نميز دوران مفردة «الأصالة» في مدونة الثقافة العربية الحديثة، عبر الاتجاه التعبيري والإبداعي في النظرية الأدبية وما يتصل بها؛ حين التأكيد على الفردية والذاتية والصدق الذاتي والابتكار. وأن نميزها إيديولوجياً عبر التيارين القومي والديني (الإسلاموي) اللذين كان التأكيد لديهما، من وجهة كل منهما على حدة، على ذاتية الأمة، من زاوية تؤكد، لدى التيار القومي، على مقومات القومية العربية والوطنية التي تتعدد منابعها وتختلف بين الأحزاب القومية والوطنية زيادة ونقصاً. وتختص، لدى التيار الديني، أو تكاد، الدين الإسلامي، بوصفه المقوِّم الأساس لهوية الأمة وأصالتها، في تجريد لدى التيارين معاً القومي والديني —كما هي الإيديولوجيا دائماً - لدلالة الهوية والأصالة عن الواقع الذي يغتني بالاختلاف والتعدد، ويعاني من المصاعب، أكثر مما تختزله الشعارات السياسية، وأوسع من الحدود الإيديولوجية.

إنَّ الأصالة، أدبياً، هي مجلى الصدق الفني، عند النقاد ذوي الوجهة التعبيرية، «فالصدق الفني هو أصالة الكاتب في تعبيره، ورجوعه فيه إلى ذات نفسه، لا إلى العبارات التقليدية المحفوظة»[1]. وإذا كانت الذاتية خصوصية فردية تميز كل أديب

(1) د. محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، القاهرة: دار نهضة مصر، د.ت، ص214.

على حدة؛ فإنَّ الأصالة «شيء لا يرد إلى غيره وهي مجموعة من الخصائص التي تتميز بها روح عن روح»[1]. أما في انعطافة هذه الرؤية التعبيرية إلى رؤية تفسيرية لدور الذات الإبداعي، فإنَّ الأصالة تغدو صفةً للقدرة الإبداعية على تحويل المادة المنتقاة أو المقروءة إلى نتاج شخصي للأديب المبدع، وهي هكذا صفة امتياز للأدباء الكبار. ويتردد، في هذا السياق، المثل الإنجليزي: «ليس الأسد سوى مجموعة خراف مهضومة» فكبار الأدباء والمثقفين، بهذا المعنى، لهم طريقة في أخذ ما يقرؤون، وهضمه وإعادة إنتاجه مرتبطاً بهم.

ومن هذا الأساس الذاتي دخلت الأصالة إلى معاجم المصطلحات الأدبية العربية، لتتصف بالضدية للتقليد والمحاكاة. ويكفي أن نتأمل ذلك في عينة من هذه المعاجم؛ فجبور عبد النور يذكر في معجمه الأدبي أن الأصالة أدبياً هي «فرادة أو ابتكار، أسلوباً ومضموناً، أو تنكُّب عن المناهج المطروقة، والآراء الشائعة، والعبارة الرائجة، والصور المألوفة». وترد الأصالة في «معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب» لمجدي وهبه وزميله، بمعنى مقابل لمعنى محاكاة الكتاب؛ إذ يقول: «إن الأدب الأصيل في النقد الأدبي هو ذلك الذي يحاكي الطبيعة أو الحياة في أثر أدبي... أما من يحاكي غيره من الكتاب فليس بأصيل». ثم يذكر أن مفهوم الابتكار اختلط بمفهوم الأصالة، ويخلص إلى أن الأصالة «أصبحت تشمل معنيين: ملاحظة الطبيعة كما هي مع تسجيل ما فيها، وابتكار خوارق من محض خيال الأديب». أما «معجم مصطلحات الدراسات الإنسانية والفنون الجميلة» فيضيف إلى التميز بالجودة والابتكار في معنى الأصالة، أن الأصالة إنما «تنطبق عادة على الثقافات التي لم تتخللها عناصر أجنبية».

وبوسعنا أن نجد رابطاً سياقياً وتداولياً بين المعنى الفردي للأصالة الذي يستثمر معنى الخصوصية فيها باتجاه القدرة والإنجاز والكينونة في إطار الإبداع، من حيث هو نتاج فردي، وبين المعنى الاجتماعي للأصالة الذي يحيلها إلى معنى الخصوصية والامتياز للهوية الاجتماعية والثقافية. وذلك الرابط هو الفكر المثالي في وجهته التي أنتجت الرومانسية والتعبيرية وتداعياتهما النظرية المشابهة، خصوصاً وقد ظل الماضي القومي وأمجاده وأغانيه منهلاً للرومانسيين في نوع من التأكيد المتصل على الأصالة القومية أو المحلية في مقابل إنسانية وعالمية الكلاسيكية.

---

(1) د. محمد مندور، في الميزان الجديد، القاهرة: دار نهضة مصر، د.ت، ص16.

برزت الأصالة، هكذا، بمعنى اجتماعي وثقافي، يرى فيها قيمة خصوص وامتياز يفسدها التشابه وتنتهكها المحاكاة، بالقدر الذي يطابق ويوازي معناها الفردي، أي معنى العبقرية المتفردة بالابتكار، والقادرة على إحداث خصوصية غير مكرورة أو مقلّدة. ومن ثم كان استحضار معاني التقليد والمحاكاة والتشابه والتأثر... وما إلى ذلك من نواقض الامتياز والخصوصية هو المنفذ –من هذه الوجهة – إلى المعالجة والاكتناه لمفهوم الأصالة.

فالأصالة، عند دراسة التأثر والتأثير بين الآداب المختلفة لغة وثقافة، تأتي بوصفها أساساً لترشيد الاختيار والإفادة؛ إذ تقف بمنزلة «حارس أمين... كي لا ينحرف هذا الاختيار عن غايته، خوفاً من أن تنمحي الحدود القومية أو خصائص العبقرية اللغوية للأدب المتأثر، وهي التي يراد إكماله وإغناؤها بهذا الاختيار»[1].

وهذا الحارس الثقافي الأمين الذي استحال إليه معنى الأصالة من هذه الوجهة، هو ذاته الوظيفة التي تفسر معنى الأصالة وماهيتها، في قول توفيق الحكيم: «وإنَّ ما يسمونه العراقة في شعب ليس إلا فضائله المتوارثة من أعماق الحقب، وإنَّ الأصالة في الأشياء والأحياء هي ذلك الاحتفاظ المتصل بالمزايا الموروثة، كابراً عن كابر، وحلقة بعد حلقة. هكذا يقال في شعب أو رجل أو جواد، وهكذا يقال في فن أو علم أو أدب»[2]. وهي –أيضاً – الوظيفة المجتمعية التي تكتشف نازك الملائكة فعلها المضاد للتجديد؛ لأنَّ «هذا التحفظ ما هو إلا صوت التماسك والأصالة في شخصية الأمة التي ترفض أن تنهار بإزاء كل فكرة جديدة تعرض»[3].

وتغدو الأصالة، من هذه الزاوية الوظيفية أي زاوية المحافظة والحراسة ومضادة الجديد، بمعنى مضاد للاستقلالية والابتكار المطلوبين للأصالة من الوجهة المقابلة. إنها –عندئذ – موقف جبري على الثبات والاتباع. لكن هذا الموقف المضاد للجديد والمتغير والمختلف، لم يبق تلقائياً أو لا واعياً في التمثيل لاستجابات ذوقية وانفعالية عابرة ومباشرة، وإنما برز حديثاً إلى الوعي في إطار إيديولوجيا «الأسلمة» و«التديين».

هذا الوعي الإيديولوجي بالأصالة كان ملازماً لخطاب يعلن القلق من «الاختراق»

---

(1) الأدب المقارن، بيروت: دار العودة، 1962م، ص105.

(2) نقلا عن شكري عياد: الرؤيا المقيدة، ص23.

(3) قضايا الشعر المعاصر، ص50.

و«الاستلاب» و«الخنوع»، ويروِّج لوعي يعيش الاغتراب ويطفح بمشاعر الإحباط والفزع ويصف مشاعر متوقدة بأوهام الاضطهاد والتآمر، استنهاضاً لحسِّ الممانعة والانغلاق والتمترس بذات إيديولوجية تلوذ بالماضي الذي تصنعه وتجرِّده من بشريته ومن تاريخيته، بحيث بدا العصر الحديث، بمعارفه وتقنياته وقوانينه وحداثته وحضارته المتقدمة، عدواً –من هذه الوجهة – للذات العربية الإسلامية.

والمؤلفات الحزبية الإسلاموية على كثرتها لا تبرح هذا المنطلق، الذي ضخَّم معنى القلق تجاه «الأصالة» بقدر ما مجَّدها وحصرها في ذات اجتماعية دينية متعالية على التاريخ وعلى التجربة الإنسانية، ثم احتكرها في إيديولوجيته وحده. وهذا ما نقرأ في الخطورة التي يعبِّر عنها –فيما يُعبِّر الكثيرون من هذه الوجهة – أنور الجندي، في قوله: «إن فقدان الأصالة أخطر التحديات التي يواجهها الفكر الإسلامي في مواجهة دعوات عديدة هي المعاصرة والتقدم والتفتح والحداثة»[1].

وقد أخذ مفهوم الأصالة، على هذا النحو، جانب القدم والامتداد الخلفي نحو الجذور، والتمسك بالماضي، والمحافظة على الموروث، وأتت مقابلاً للمعاصرة والتجديد والحداثة، وكثيراً ما نجد مقالات أو كتباً يكون عنوانها أو جزء منه، هكذا: «الأصالة والتجديد»، «الأصالة والمعاصرة»، «الأصالة والحداثة». وفي ذلك تعبير عن زاوية نظرية لا ترى المعاصرة والجديد والحداثة إلا مقابلاً للذات ومن ثم مقابلاً للأصالة، بما يحجز هذه الأصالة عن الحضور والفعل والإنجاز.

4 ـ الخصوصية والأصالة: حقيقتهما وأوهامهما

الحس الذي ينطلق منه الحديث عن الخصوصية في المجتمعات العربية الإسلامية هو حس القلق على الهوية، والخوف من اندثار أصالتها وتلاشيها. وهو حس يبدو تصاعده في الحقبة الأخيرة مرتبطاً بالعولمة من جهة، ومن جهة أخرى بازدياد الوعي بالمسافة التي تفصل عن مستويات التقدم الاقتصادي والعلمي والتقني، وعن مستويات الرفاهية والنظام والمنهجية التي يتمتع بها الآخر، بشكل ساحق للذات بإغرائه وجاذبيته.

ومن الطبيعي والمشروع أن تخاف المجتمعات على هويتها، وأن يعتريها الفزع من تفتتها؛ لأنَّ الهوية ضرورة لكل مجتمع بشري، بوصفها علامة على ذاتية الجماعة تنجلي

---

(1) الأصالة، سلسلة معلمة الإسلام، 31، القاهرة: دار الاعتصام، د.ت.، ص6.

من خلالها «الـنحن» التي تغدو لازمة من لوازم الفرد بقدر ما هي لازمة من لوازم مجتمعه وأمته. وقد أوضح سارتر هذه «النحن» التي تصنع هُوية وتغدو ذاتاً موحَّدة لمجموع الذوات الذي تَصِفُه، بتمييزه بين مجموع لا يرتبط أفراده بعمل مشترك فيما بينهم، مثل مجموعة ركاب مترو، وبين مجموع يطوِّر أفراده نوعاً من العلاقة المتحدة في سبيل هدف ما يخصهم. فهذا الأخير تظهر فيه «النحن» بوصفها ذاتاً جامعة لهم، مثل المواطن في وطن، أو العضو في مجموعة عمل، بخلاف المجموعة التي يؤلفها ركاب المترو، فلا رابط بين أفرادها إلا الوجود لوقت قصير في مكان؛ ولذلك لا تكون مجلى لـ«النحن»[1].

إن المتابع للجدل حول الخصوصية في أدبياتنا المعاصرة يلحظ وجهتين مفترقتين ومتصادمتين، في تجسيد ذلك القلق: الأولى، تخشى على الخصوصية والهوية من (الآخر)، والثانية تخشى عليها من (الذات). لكن الخشية من (الآخر) تأخذ صفة غير عقلانية، حينما تَنْتُج عن الوعي المغرق في تمركزه حول الذات، وهي ممارسة تندرج ضمن الآليات التي تحجب الذات عن ذاتيتها. ومن هنا تغدو الخشية من (الذات) لا من (الآخر) منعطفاً مهماً في الوعي بالخصوصية والهوية من جهة، وفي الدلالة الكاشفة عن طبيعة مشكلها المعاصر من جهة أخرى.

فهنا يتحول خطاب الهوية والخصوصية من منظور يفصلها عن المكان والزمان إلى منظور يحلُّها في سياقها الواقعي العملي، ومن منظور يُصْمت هذه الهوية ويغلقها فلا يرى فيها إلا التجانس ولا في علاقتها مع غيرها إلا التخالف والنزاع إلى منظور يعي تعدديتها ويدرك فضيلة الاختلاف فيها وغناه وخصوبته وما يفضي إليه من تجدد وتنوع وحركة. هكذا يغدو هذا الموقف اتجاهاً نقدياً يفتح الأسئلة باتجاه (الذات) في نوع من الرغبة المعرفية التي تموضع الذات بقصد الفهم لها، بما يتيح اكتشاف طريق التجاوز لمشكلها الخاص.

إنَّ الوعي بالخصوصية وبالهوية من منظور انغلاق الذات واكتمالها، هو وعي ميتافيزيقي يفصل الذات عن التاريخ والتجربة، ويتعالى بها على المكان والزمان، ولا يرى فيها إلا التجانس والوحدة اللذين ينفيان الاختلاف والتعدد من داخل الذات، ويستلزمان تحاشي الآخر والانفصال عنه والتصادم معه. الذات متعددة ومتغايرة ومتحولة وصائرة حتماً في الزمن، ووعي الذات بذاتها على هذا النحو ينعكس على

---

(1) الوجود والعدم، ص ص 676 - 687.

وعيها بالآخر بقدر ما ينعكس وعيها به بوصفه متغايراً ومتعدداً ومتحولاً على وعيها بذاتها، وهذا هو ما يتيح انفتاحها عليه وإفادتها منه، ويقتضيها، وهو - أيضاً - ما يبررها.

وبوسعنا أن نكتشف هذا الوعي بالذات العربية الإسلامية في انعكاسه على الوعي بأوروبا، وانعكاس الوعي بأوروبا عليه، من حيث هو علَّة حركة الإصلاح النهضوي في القرن التاسع عشر؛ فلم تكن أوروبا للنهضويين إلا وجهاً من وجوه ذاتهم، إنه الوجه الحضاري والمدني والعقلاني الذي يحلمون به ويتمنونه بقدر ما يشعرون بالافتقاد إليه، وافتقادهم إليه يعني أنه ليس أجنبياً عنهم. ولكنه أجنبي يجب تحاشيه والحذر منه والانغلاق دونه لدى الفكر الديني والتقليدي السائد في زمانهم، ولدى الإسلام السياسي الحزبي المتناسل في الجماعات المختلفة، الذي ناصب محمد عبده والنهضويين إجمالاً العداء وجردهم من الأصالة واتهمهم بالتغريب، وكانت الحرب عليهم، وعلى من خلفهم في طريق النهضة والحداثة، باسم الأصالة والخصوصية والهوية ومشتقاتها التي تأخذ من التأويل للدين ومن تقديس المواضعات والعادات والتقاليد سلطتها التي تؤسس بها الجمود متوهمةً ذاتاً مكتملةً ومتعالية على التاريخ.

انتفى من الذات العربية الإسلامية، وفقاً لهذه الوجهة الدينية المؤدلجة، التعدد والاختلاف، وفقدت صفتها الإنسانية التي لا يمكن رصدها إلا من داخل التاريخ لا من خارجه. وبقدر ما بدا الحرص على تديين هذه الثقافة، أعني إضفاء الدين عليها، واختصار اتساعها وتعدد وجوهها في العنصر الديني، حتى لم يعد لها هُوية خارجه، فقد بدا الحرص على مضادتها لغيرها من الثقافات، وانتفى عن الآخر في جملته التعدد والاختلاف، وجرى اختصاره في الوجه المعادي للدين الإسلامي والمتآمر على المسلمين.

إن السؤال عن الخصوصية والهوية في هذا العصر هو، بالأحرى، سؤال عن مقدار فعلنا الإبداعي والعملي والتنظيمي، في إطار منجزات العصر وبمستواها. والفجوة التي تفصلنا عن هذه المنجزات كبيرة، وكبيرة جداً، لكن ذلك، منطقياً، لا يسيغ لنا أبداً أن نقف للفرجة، ولا يحل لنا أن نستمرئ الاستهلاك ونبقى ضيوفاً على عصر لا نملكه. ومن باب أولى لا يبرِّر لنا إلقاء عجزنا على تآمر الآخر ضدنا، واختلاق الأدلة والحجج لتثبيت هذه المؤامرة والترويج لها؛ لأنَّ ثمرة ذلك هي الانقياد والخضوع لذلك الفكر الإيديولوجي المتشبع بالرغبة في إمساك زمام السلطة، في مجتمعات تأسرها أميتها لخطابات سطحية ووعظية من هذا القبيل، وتقع ضحية للعبة المنفعة المتبادلة في تغييب وعيها، بين هذه الجماعات الدينية والتقليدية ومن إليها وبين السلطات المستبدة.

إن «الأصالة» و«الخصوصية» وما يشبهما من المفاهيم التي تقصد الوصف لمعطى فكري وثقافي في حدود ذاتية نقيّة من أي اقتراض أو استعارة أو هجنة، مفاهيم واهمة وغير واقعية؛ فلا أحد يبدأ من الصفر وكل بداية هي اندراج في سياق وانبناء من خلال علاقات. والمؤكَّد أنه لا يوجد أكثر إفقاراً للفكر والثقافة ولا تسطيحاً لهما من مثل محاصرتهما بمثل هذه المفاهيم وصلبهما على متاريسها المنغلقة والجامدة. كل فكر ذي قيمة هو انفتاح على غيره من الأفكار وليس انغلاقاً على أوهامه الذاتية. الفكر ينمو من خلال الاقتراض ويخصب بالتهجين. ومن المنطقي أن تتصف ثقافة هذا البلد أو ذاك المجتمع أو ذلك المثقف أو المفكر بخصائص مائزة أو صفات خصوص من منظور أو آخر، لكن هذه الحالة هي نتيجة وليست شرطاً، ومرحلة وليست تأبيداً.

حين نجمع بين دلالة الأصالة والخصوصية بالمعنى الذي يعطفهما على معنى إيجابي، ويردف أحدهما بالآخر في الدلالة على الامتياز والقوة، فإنَّ من نقيض هذا الامتياز والقوة الانغلاق على الذات. وبالطبع فإنَّ الاحتماء بمفاهيم الأصالة والخصوصية وما يشبههما هو رغبة في الاستعصاء على التغير والتطور والتفاعل من أجل حماية المقومات الثمينة للذات، المقومات التي تتركز فيها هويتها وذاتيتها، ولكنها حماية تُضعِف الذات بما يؤدِّي إلى إهدار مقوماتها الثمينة تلك، والاجتياح لها. وإلى ذلك فإنَّ دعوى الأصالة والخصوصية الطافحة بالنرجسية تؤول إلى سلوكيات ونوازع تقدِّس الجهل وتحقر الأمم والشعوب الأخرى، وهاتان صفتان لا تنفكان عن تأصيل الاستعداء للآخر في الذات، ومن ثم إنهاك الذات واستنزافها في جهتين: صد العدوان الأجنبي، وتثبيت الذات ومكافحة الزمن.

III - الأصالة والتغريب

1 - التغريب

يُستعمَل مصطلح «التغريب» Westernization في سياق المناهضة لفعل التحديث الاجتماعي والثقافي، ومقاومة المظاهر والممارسات التي تخالف ثقافة الانغلاق والتقليد والتشدد، في عموم العالم العربي والإسلامي. ويقصد الإدانة والتجريم لذلك التحديث ولتلك المظاهر والممارسات، والتشنيع عليها وتشويهها وإثارة الوجدان الديني والشعبي ضدها، بنسبتها إلى الغرب، أي أوروبا وأمريكا؛ فهي «تغريب» أي فعل تحويل إلى الغرب، وتشبُّه به، وفناء فيه.

ولم يتولَّد مصطلح «التغريب» بتلك الدلالة السلبية له: دلالة التجريم له وإدانته وتقبيحه، إلا بتعميم صورة سلبية عن الغرب تُخليه من كل قيمة وسمو، وتجمعه في صفات الكفر والإباحية والمادية وكراهية أمة العروبة والإسلام والعدوان عليها. وهي الصورة المعمَّمة، في الوقت نفسه، في مقابل تعميم صورة طهرانية وانعزالية مفترضة للأمة العربية والإسلامية، تُخليها من العيوب الثقافية والاجتماعية الذاتية، وتنفي عنها التجربة البشرية والتاريخية، متخيلةً لها نموذجية من منظور للدين الإسلامي، ممتزج بمذهبية وإيديولوجية وقومية ومناطقية محدَّدة تبعاً لمناطق تألُّف السلطة حيناً واختلافَ وجهتها أو مذهبيتها العقائدية والفقهية وإيديولوجيتها السياسية أحياناً أخرى.

وهذا سياق لتولُّد دلالة «التغريب» تتكوّن عناصره التاريخية من الصراع القديم الذي كانت الحروب الصليبية ذروة آلامه ومراراته، وصولاً إلى الاستعمار الأوروبي للعالم الإسلامي حديثاً، ثم تلتقي مع تفاقم الشعور بالضعف والتخلف في عالمنا العربي والإسلامي إلى هذه اللحظة، إزاء حضارة متسلطة ومُبْهرة في العلم والتقنية والإدارة والاتصال والفنون. لذلك فإنَّ الحاجة إلى منتجات التقدم الغربي، التي تفرض نقد الذات ولومها على العجز عن بلوغ مستوى تقدمه، أخذت الصراع الحضاري والثقافي معه إلى منطق انقلابي معاكس، لا ينتقد الذات أو يلومها، بل يمجدها بنرجسية مرضية،

ويشتم الآخر الغربي شتيمة تنطوي على متناقضات الخوف منه والإعجاب به والكراهية له والحاجة إليه.

وهكذا كان مصطلح «التغريب» تعبيرا عن هذا المنطق الصراعي، يترامى إلى وضع حاجز بين الذات والغرب، في شعور بالرهاب، وخوف مرضي من توهُّم استباحته حقيقة الذات وجوهرها.

ليس التغريب - مادام الأمر كذلك - مصطلحاً علمياً أو قانونياً منضبطاً، له دلالته الصلبة الواضحة، وإنما هو مصطلح ثقافي، له مرونة ونسبية. وهو يدل - دون شك - ولكن دلالته مختلفة في الزمان والمكان وبين الاتجاهات الثقافية والفئات الاجتماعية.

فقد كان الرفض –على سبيل المثال - للسيارة والدراجة والتلغراف والهاتف والراديو والتلفزيون، وكان الرفض للتعليم النظامي للبنين قبل الرفض لتعليم البنات، وكان رفض تدريس اللغات الأوروبية وعلوم الهندسة والطبيعة والكيمياء والجغرافيا، منذ القرن التاسع عشر وأغلب العشرين، كان ذلك كله تعبيراً مبكراً حديثاً عن الرفض للغرب، والخوف من «التغريب». ولكن الوعي الثقافي اتسع، لدى علماء الدين وعامة الناس، وانحسرت الفتاوى بشأن تلك الآلات والعلوم، لتتيح للناس في البلاد الإسلامية استعمالها وتعلمها دونما حرج. بل أصبح هناك قناعة بفوائدها، ومضت الحكومات وفق ذلك إلى تقدُّم محمود نحو التنمية والتحديث.

وعلى الرغم من ذلك، فقد أخذ مصطلح التغريب في التبلور والترسخ، ليغدو سلاحاً يستعمله بعض الوعاظ وبعض التيارات الحزبية «الإسلاموية» والتقليدية الناشطة، في مقاومة التحديث الاجتماعي والثقافي ومقاومة المظاهر والممارسات الجديدة، بطريقة انتقائية. وفي مقدمة الموضوعات التي تُحارَب باسم التغريب، الموضوعات المتصلة بحقوق المرأة: حقوقها في الكينونة الراشدة والمسؤولة من دون وصاية الرجل أو تحكُّمه فيها أو استغلاله لها أو انتقاصه من نوعها الإنساني. فما أحرزته المرأة من حقوقها في التعلم والعمل والحرية، وما امتلكته من قوانين تحميها من التغول الذكوري، بعد عوائق ومرارات جمة، هو موضوع الوصف بـ«التغريب» من قبل التيارات التقليدية والدينية المؤدلجة.

ولا تختلف محاربة حقوق المرأة بوصفها بـ«التغريب» عن محاربة التجديد الفكري والثقافي وعن المعاداة لفنون الموسيقى والغناء والسينما والنحت... وهلم جرا.

فالحرب –مثلاً – على الأشكال الجديدة في الشعر، منذ جاوزت «قصيدة التفعيلة» و«قصيدة النثر» الشكل الشعري المرسَّم تقليدياً في البحور العروضية المقفّاة، كانت تمارس باسم «الأصالة» تجاه ما يوصف بـ«التغريب»، الذي يُنسب إليه ذانك الشكلان، فيما تنسب كل أشكال التجديد، لنفي المشروعية عنها، والإمعان في تكريس التقليد والماضوية والانغلاق. وهي الحرب نفسها تجاه المناهج والنظريات الحديثة في الدراسات الأدبية والإنسانية.

ولئن اجتازت المجتمعات العربية والإسلامية في كل ما ذكرناه، أو ما يزال بعضها في سبيل الاجتياز والتجاوز في موضوع أو غيره، فإنَّ ما يهمنا هنا هو دلالة «التغريب» المصطنعة لمحاربة تلك الموضوعات جميعاً. وقد كانت نسبة ممارستها في مجتمعاتنا إلى الغرب ذريعة للتخويف منها وتجريمها واستنهاض رأي ديني وشعبي ضدها، بطريقة عاطفية وغير متعقلة.

ولا يستطيع أحد، بالبداهة، أن يخصَّ الغرب بالاحترام لحقوق المرأة، أو تمكينها اجتماعياً؛ فما زالت المرأة في الغرب تعاني من تسلط الرجل ومن التحيز الثقافي والاجتماعي ضدها، وما أحرزته وما تحرزه من مكاسب هو ثمرة جهد من الكفاح الفكري والعملي منذ عصر التنوير في القرنين السابع عشر والثامن عشر[1]. وهذه دلالة مكسب إنساني ومن ثم هي دلالة فعل إنساني لا يخص الغرب وحده إلا إذا كانت الإنسانية –مبدئياً – تتجزأ وتتنوع ويكون تفاوتها موضع قبول وإقرار. والدلالة الإنسانية، لا الغربية، هي مآل الوصف للفكر والفن في ما يحرزانه من تطور وتجدد، سواء في مضمونهما الذي يفقد جوهره وقيمته بقدر افتقاده للعموم، أو في إنتاجه الذي تجمعت له من حيث هو فعل إنساني، خلاصة العقول والأخيلة والتجارب والثقافات الإنسانية.

نستنتج من ذلك – إذن – أنَّ «التغريب» مصطلح يُستعمل بطريقة عاطفية، ولمقاصد دوغمائية وشعبوية ودعائية، وهي مقاصد يستعصي معها ضبط هذا المصطلح وعقلنة استعماله؛ فالأحرى في ضوء الاستعمال الموصوف أعلاه أن نكون جميعاً «تغريبيين»

---

(1) انظر عن عدم إيمان المنظرين والمفكرين السياسيين والاجتماعيين في الغرب، في القرن الثامن عشر الميلادي، بحق المرأة في التعليم، ووَصْفها بأنها مثل الحُلي أو الممتلكات التي يجري تبادلها عن طريق الزواج، Mary Wollstonecraft, A Vindication of the Rights of Woman, South Australia: The University of Adelaide Library, eBooks@Adelaide

حتى من يستعملون المصطلح لتصنيف غيرهم، ولن يبقى من أدواتنا ومظاهر حداثتنا في الزمن شيء خارج ما يوصف أو ما يمكن أن يوصف بالتغريب. ويمكن الاستدلال على ذلك بـ«الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة»، المعدَّة من قبل «الندوة العالمية للشباب الإسلامي» في الرياض، فهي تعرِّف «التغريب»، بما يلي: «هو تيار كبير ذو أبعاد سياسية واجتماعية وثقافية وفنية، يرمي إلى صبغ حياة الأمم بعامة والمسلمين بخاصة بالأسلوب الغربي، وذلك بهدف إلغاء شخصيتهم المستقلة وخصائصهم المتفردة وجعلهم أسرى التبعية الكاملة للحضارة الغربية» (ص145).

وأول ملمح في هذا التعريف دلالته على توهُّم وعي قصدي مختبئ للإساءة إلى الذات، وكأننا أمام مؤامرة، وهذا منطق معتاد في التهرب من تدبُّر التجربة التاريخية وموقع الذات المحتجَز في التقليد والانغلاق ورفض التجديد. وإلى ذلك فإنَّ التعريف يصدر عن توهم التغاير المطلق والقطيعة الكاملة بين الحضارات والثقافات الإنسانية، فلا مشتركات إنسانية وعقلانية وروحية بينها، ولا سوء أو قصور في حياة المسلمين، ولا خير أو حق في حياة الغربيين. وبالطبع فلا يمكن لأحد أن يتصور الحضارات والثقافات الإنسانية في عزلة عن بعضها، فهي تتلاقح وتتثاقف ويربط بينها من المشتركات أكثر مما يفرقها من الاختلافات.

وكيف يمكن أن تبقى لحضارتنا الإسلامية القديمة قيمة إيجابية، في ضوء هذا التعريف، وقد اغترفت من تراث فلاسفة الإغريق والهنود، وترجمت من العلوم، ونقلت من أساليب الإدارة، ورسَّخت من الأفكار الدنيوية الإنسانية، ما جعلها ترفد الغرب وتضيء طريقه للخروج من ظلام عصوره الوسطى. ومن الواضح أنَّ التغريب في هذا التعريف يعمُّ كل المظاهر الحديثة والعصرية التي يعيشها المسلمون اليوم أو يحلمون بها. وهذا الوضوح يزداد حين تذهب مادة «التغريب» في الموسوعة إلى الحديث عن أبرز الشخصيات التي أسَّست التغريب ومارسته، فتورد أسماء دعاة النهضة والإصلاح الإسلامي، أمثال: رفاعة الطهطاوي، وجمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، وخير الدين التونسي... وغيرهم.

إنَّ التغريب الحقيقي هو بقاؤنا سوقاً لمنتجات التقدم الغربي والعالمي، وما يحفظ هويتنا وجوهرنا هو تحديث وجودنا الثقافي والاجتماعي من الداخل، والانخراط في عوالم العلم والتقنية والإدارة الحديثة، والانفتاح على الفكر والفنون في العالم.

2 ـ الإسلام والغرب

يستمد التقابل بين الإسلام والغرب إلحاحه وتوتره منذ برزت ثنائيتهما حديثاً، هذه الثنائية الميتافيزيقية التي صنعها العقل المجرَّد والمتعالي، كسائر الثنائيات المتمركزة - بحكم التضاد والتراتب بين طرفيها - على تفاضل يرفع أحد طرفي الثنائية ويخفض الآخر، وذلك نتيجة النظر من زاوية واحدة للرؤية تطمس غيرها من الزوايا وتعدمها، تبعاً للإيديولوجيا أو الثقافة. وأخذ يتصاعد إلحاحها وتوترها في الوعي بالتاريخ الأحدث والمعاصر، في كلا العالمين الإسلامي والغربي، كل من وجهته، وليس في أحدهما وحَسْب.

وهي ثنائية مركزية في العالم الإسلامي، إذا نظرنا إليها ضمن نظرتنا إلى شتى الثنائيات الأخرى التي تختلف فيها وعليها ساحة الإيديولوجيا والثقافة، وتتصارع. ذلك أنها من هذه الوجهة منبع ثنائيات متضادة عديدة، ومدار أفق الاصطراع عليها والاختلاف بشأنها عربياً وإسلامياً.

إنَّ الصراع المتوازي والمترادف والمتداخل بشأن ثنائيات «الأصالة والمعاصرة»، و«التراث والحداثة»، و«التقليد والإبداع»، و«الدولة الدينية والدولة المدنية»، لا ينفصل عن ثنائيات «الخصوصية والعولمة»، و«الأنا والآخر»، و«الحوار والصراع بين الحضارات»... إلخ. وهي جميعاً ثنائيات في العقل العربي الإسلامي الحديث، متواشجة مع الصراع الكامن في ثنائية «الإسلام والغرب»، ومنبثقة عن التوتر المنطوي فيها. تستمد منه - فيما تستمد - توترها، وشحنتها العاطفية، وعلَّة التراتب الذي يعلو - من زاوية والعكس من زاوية أخرى - بطرف من طرفيها ويدنو بالآخر المقابل له.

والكتب والمقالات والندوات التي تأخذ عنوانها في الساحة العربية الإسلامية من «الإسلام والغرب»، دليل ذلك في كثرتها وفي تضمنها تلك الثنائيات الفرعية، ومثلها المؤلفات والفعاليات التي تُعنوَن بشيء من تلك الثنائيات الأخرى، في كثرتها - أيضاً - وفي تضمنها ثنائية «الإسلام والغرب»، التي تؤطِّر مفاهيمها المتقابلة ثنائياً، وتُسبِّب ترتيب أحدها على الآخر والتمركز عليه.

وليست تهمة «التغريب» أي الوقوع تحت تأثير الغرب، التي يعاب بها في الساحة العربية الإسلامية ويُنتقَص الطرف المقابل في كل ثنائية متمركزة على الذات والخصوصية والتراث والتقليد، إلا دليل تلك المركزية التي تتخذ من الغرب طرفاً ضدِّياً في العلاقة مع ذات تتعرف - أول ما تتعرف - بصلتها بالإسلام.

وبالطبع فإنَّ ثنائية «الإسلام والغرب»، وغيرها من الثنائيات، مصنوعة إيديولوجياً وثقافياً، وليست طبيعية أو بدهية، فليس من ضرورة لتعليق ثنائية «الذات والآخر» أو ثنائية «الديني والمدني» عليها ولا ما يتفرع من ثنائيات «الأصالة والمعاصرة» و«التقليد والحداثة»... وما إليها.

لقد عرفت الثقافات الإنسانية جميعاً تلك التمركزات العقلية التي تولَّدت عن الصراع بين ثنائيات متقابلة ومتضادة، عرفتها المجتمعات القديمة والحديثة، بما فيها المجتمعات الإسلامية والغربية على حدٍّ سواء. وفي تراثنا صراع - مثلاً - بين الحداثة والتقليد، وبين الأصيل والدخيل، لا يقل عن الصراع بينهما في العصر الحديث.

ولا يعني ذلك إنكار أي طرف من أطراف الثنائيات المذكورة؛ لأنَّها موصوفة في الواقع، ولا مجال لإنكار الغرب ولا الحداثة ولا المعاصرة، كما لا مجال لإنكار الإسلام ولا التقليد ولا الأصالة. وإنما يعني التنبُّه إلى ما يصنعه اتخاذ مركز واحد للرؤية، من اضطرار يحيل الأشياء إلى أزواج أي ثنائيات متقابلة، بينها تفاضل وتراتب، هو مبرر تقابلها وتضادها؛ فالتنبُّه إلى ذلك هو التنبُّه إلى محدودية الإيديولوجيا التي ترى تلك الرؤية الأحادية، وتسجن العقل الذي تهيمن عليه فيها.

ليس هناك زاوية واحدة للرؤية أو مركز واحد، بل زوايا مختلفة ومراكز عديدة، وعندئذ فإنَّ الزوج الذي يجمع طرفاه التضاد والتقابل من زاوية ثقافية أو إيديولوجية معينة، يمكن من زوايا أخرى رؤية التلاقي والتشارك، بينهما، التي لم يكن يسمح بها الانحصار في رؤية لا تستطيع مجاوزة ذاتها. وهو ما يغني الطرفين بتعديد وجوه النظر إليهما وينزع التوتر الإيديولوجي المصطنع الذي يحصرهما في التقابل والتعاكس.

هكذا يمكن أن نعود إلى صفة الصراع في ثنائية «الإسلام والغرب» لوحدها؛ فالصراع والاختلاف الإيديولوجي والثقافي عليها يخرجها من الأحادية، فالغرب - إذا نظرنا إليه من موقعنا في الساحة العربية الإسلامية - موضع قبول ورفض، والقبول أو الرفض - كل على حدة - متعدد في زوايا النظر إليه ومختلف، وجزئي وليس كلياً. والإسلام - إذا نظرنا إليه من موقعهم في الساحة الغربية الأوروبية والأمريكية - موضع قبول ورفض متعدد الأسباب والوجهات، وجزئي وليس مطلقاً.

والأمثلة عديدة على مواقف ومقولات شاهدة على ذلك من قِبَل علماء دين ومفكرين ومثقفين، تحكي تعدُّد الموقف إسلامياً وعربياً من الغرب والتعديد لمفهومه، وأبرزهم

رواد الإصلاح الديني والنهضة في القرن التاسع عشر، وعلى مواقف ومقولات لرجال دين ومستشرقين وفلاسفة ومثقفين، تثني على رسول الإسلام، وتحكي تعدُّد الموقف في الغرب من الإسلام والتعديد لديهم لمفهومه، ونتذكر في هذا الصدد مثلاً مؤلفات للشاعر والمفكر الفرنسي لامارتين (- 1869م)، والأمريكي مايكل هارت (1932م -)، والمستشرق البريطاني ويليام مونتجمري وات (- 2006م) وغيرهم.

والنتيجة هي التعدد والاختلاف في الرؤية إلى «الإسلام» وفي الرؤية إلى «الغرب»؛ فلم يكن الإسلام، فيما يتمثله المسلمون، كتلة واحدة، متجهة إلى رفض الغرب ومعاداته، أو لمعاداة ما هو محسوب على الغرب ومتصل به من أطراف الثنائيات المصنَّفة في مضادة الذات الإسلامية ومتعلقاتها. وتوهُّمُ تلك العدائية من المسلمين للغرب، فيما يشيع في عديد من الأدبيات الغربية، والسعي فيها إلى تكريس منطق الصراع، لا يعدو منطقاً عنصريا وإيديولوجيا محدود الرؤية والوعي وضالعاً في الشر والدموية.

ويمكن، بالقدر نفسه تماماً، حساب المسألة من وجهة الغرب تجاه الإسلام؛ فلم يكن الغرب كتلة واحدة متجهة إلى العداء للإسلام وأهله، على الرغم من وجهات العداء العديدة له. وتوهُّمُ انحصار الغرب وتوحُّدُه في العداء للإسلام ومحاربته، لا يعدو أفكار المتطرفين والمتعصبين، المحاصرة في سجن الإيديولوجيا، والضالعة في الهوى والعدمية.

IV ـ الهوية ونرجسية الثقافة

1 ـ التراث ومَرْكَزة الذات الثقافية

الحديث عن أفضلية أمة على أمة، عرقياً أو إثنياً، أو ما يتصل بهاتين النسبتين، هو دلالة مؤكَّدة على وعي عنصري، وذلك حين يجاوز ما هو حاجة في كل مجتمع إلى الفخر بذاته لإحداث تماسكه، إلى التعالي على غيره من المجتمعات، والاحتقار لها. هنا يقطع سؤال الأفضلية مع الإنسانية، ومع العقل؛ فالإنسانية ليست توحيداً للناس في النسبة إلى الإنسان إلا بمعنى الدلالة بهذه الوحدة على الاختلاف والتنوع لأفراد الناس وجماعتهم لا على التراتب والتفاضل فيما بينهم، وحضورها دائماً قرين الاحتجاج على تمييز؛ إنها تدليل على اتساع يجاوز الانحصار في عنصر أو فئة بأي معنى. أما العقل، بوصفه آلة الفكرة ومحتواها، فإنه نتيجة لا يختصرها زمن ولا يمتلكها مكان: أن تكون عاقلاً يعني أن تكون إنساناً، أي أنك تنظر عبر الكون، عبر التاريخ، عبر الكل. شرط العقل، عندئذ، يصل الخصوص بالعموم، والجزء بالكل. فالعقل ينمو ويغتني ويتطور فوق الأعراق والمذاهب والفئات والطبقات، وخارج ما يصطنعه كل منها من مركزية ذاته وهامشية سواه.

يواجهنا في بعض كتب تراثنا الأدبي الجامعة السؤال: أي الأمم أفضل؟!. أو تواجهنا نصوص مفاخرة وتفاضل بين قبيلين في اللون أو الانتماء الإثني والعرقي... إلخ. وهناك صفحات تتفاوت، بهذا الصدد، طولاً وقصراً واجتماعاً وافتراقاً، لدى الجاحظ وابن قتيبة وابن عبد ربه وأبي حيان التوحيدي والأصفهاني وغيرهم.

والمرء لا يعدم المتعة القرائية في أكثر ما تعرضه تلك الكتب عن ذلك، لسبب أسلوبي قائم في حواريتها، وتقمصها دوراً تمثيلياً يأبى الاستسلام لوجهة أحادية وطرحها من دون احتجاج عليها أو انتظار ما يدحضها. فالذي يُزهق متعة القراءة ذلك الاستبداد في انطواء المادة موضوع القراءة على صوت مفرَد يقمع غيره ولا يبيح له أن يوجد. ومن يجد متعة في قراءة خطاب بهذه الصفة، فإنَّ متعته ليست متعة قراءة، بل

متعة انحياز وتسلط، متعة غريزة لا عقل، ومتعة موقف إيديولوجي لا معرفي ولا فني، متعة لا تضيف إلى قارئها شيئاً من خارج تكوينه، وإمتاعيتها له -آنئذ - قائمة تحديداً في هذه العلة التي تضمر، إلى ذلك، دلالة على أنانيته وضيقه ومحدوديته.

وليس هذا الخطاب الحواري العقلاني والإنساني، لدى القدامى هو كل ما لديهم، فكتبهم تنطوي قليلاً أو كثيراً على أشكال العنصرية والطائفية ومشتقاتها، وذلك في دلالات صريحة أو ضمنية ضد الآخر، معبرة عن رغبة القراءة الغريزية والإيديولوجية ودلالتها على الضيق والأنانة والمحدودية.

الصفة الحوارية العقلانية في خطاب القدامى، تجاه سؤال الأفضلية بين الأمم، ليست ملمحاً شكلياً وحسْب، إنها جزء من الدلالة التي تصنع السؤال. فالسؤال، هكذا، وعي بالتعدد والاختلاف، وإقرار ضمني بمكانته الأولية وليس الثانوية؛ إذ الأفضل ترتيب وجودي على المفضول، وكل تفضيل هو حساب لمقدار الفضل أي الزيادة وتمييز لصفتها، إنه مغايرة وتفاوت من جهة وإن حمل وحدة وتجانساً من جهة أخرى. كأنه لا سبيل إلى إدراك التفاوت والتغاير إلا على أرضية من التشارك والتلاقي، وبالقدر نفسه لا سبيل إلى إدراك مدلول عملي للوحدة والتجانس فيما لا تفاوت ولا تغاير فيه.

هنا يمكن أن نفهم لماذا يترامى معنى التفاضل إلى المغالبة والتنافس. فالآخر (مجموعاً) أساس لتولُّد ما تحرزه الذات من زيادة وما تسبق به وتتميز، ولقياسه. الزيادة والتميز والسبق من حيث هي صفات لما يفضُل به فرد غيره أو أمة سواها لا يمكن أن تكون مطلقة إلا إذا علونا بذلك الفرد أو تلك الأمة على الكينونة البشرية والوجود الاجتماعي والإنساني.

إن السؤال: أي الأمم أفضل؟ وما يشبهه أو يتضمنه، يستفز المرء على نحو يوقظ انتماءه بوصفه كائناً منتمياً إلى مجتمع أو طبقة أو إثنية أو جنس أو لون أو فئة بأي معنى؛ فلا يوجد الفرد في الفراغ، ولكنه يستفز العقل إلى نظر يتجاوز الانتماء، ويتجرد للحياد. وإلى هذا، على ما يبدو، يهدف هذا السؤال. والإجابة هنا، من زاوية معرفية خالصة تهدم السؤال من أساسه؛ لأنَّها تكشف عن مخبوئه الذي يفجِّر منطق العلاقات الحوارية بين الأمم ويذكي تصادمها.

وعلى الرغم من اشتمال تلك الكتب على إجابات ذات منطق عقلاني، وحس إنساني، في التصدي للسؤال، إلا أن المساحة الأكبر والأعنف من وراء ذلك، كانت

للجدل والسجال الذي يأبى فيه كل قبيل الدنيَّة في جانبه، فيذهب إلى الحجاج والاستدلال على فضله في الوقت ذاته الذي يسلب خصمه كل مزية ويغمطه كل حق.

2 ـ المفاضلة بين الأمم

يروي أبو حيان التوحيدي (- 414هـ/ 1023م)، في الليلة السادسة من كتابه «الإمتاع والمؤانسة» سمَره، كما هي عادته، مع الوزير، ويأتي، في معرض ذلك، أن الوزير قال: «وهذه (أي تفضيل أمة على أمة) مسألة من أمهات ما تدارأ الناس عليه وتدافعوا فيه؛ ولم يرجعوا منذ تناقلوا الكلام في هذا الباب إلى صُلح متين واتفاق ظاهر». قال التوحيدي: «فقلت: بالواجب ما وقع هذا، فإنَّ الفارسي ليس في فطرته ولا عادته ولا منشئه أن يعترف بفضل العربي، ولا في جبلة العربي وديدنه أن يقر بفضل الفارسي، وكذلك الهندي والرومي والتركي والديلمي. وإذا وقف الأمر على هذا فلكل أمة فضائل ورذائل ولكل قوم محاسن ومساو، ولكل طائفة من الناس في صناعتها وحلّها وعقدها كمال وتقصير، وهذا يقضي بأن الخيرات والفضائل والشرور والنقائص مفاضة على جميع الخلق، مفضوضة بين كلّهم»[1].

إن الحوار، هنا، يؤسس للتفاضل حتمية ثقافية هي حتمية التكوين الاجتماعي من جهة، ويؤسس له مداراً نسبياً لا مطلقاً، وجزئياً لا كلياً من جهة أخرى. فالفطرة والجبلة والعادة والمنشأ والدَّيْدَن هي إطار ادعاء الفضل للذات وإنكاره على الآخر، إنها الخصوص الذي تكتسب به الذات ذاتيتها، وليس العموم الذي يماهيها في غيرها ويجمعها بسواها. وعلى الرغم من أن لهذا الخصوص وظيفته الثقافية الاجتماعية التي تتيح للمجتمع أن ينشأ وتفضي به إلى التبلور وتسهم إسهاماً جوهرياً في إحالته من الشتات إلى الاجتماع ومن التفرق إلى الوحدة، فإنَّ هذا الخصوص يمكن أن يتضخَّم تضخُّماً مرضيّاً لا يحجب الذات عن رؤية غيرها بل يحجبها أيضاً عن رؤية ذاتها، فتصير ذاتاً متمركزة على ذاتها، تعيش نرجسيتها وأنانيتها وأوهام اكتمالها ومثاليتها.

كلام أبي حيان، فيما هو واضح، يُخرج التفاضل بين الأمم من الميتافيزيقيا والإيديولوجيا إلى المعرفة: الميتافيزيقيا تعمي عن رؤية التكون والصيرورة؛ لأنَّها تسم موضوعها بالكمال وغموض الأصل، فيبدو دفعةً واحدة، هكذا من أصله، وهذا سبب

(1) الإمتاع والمؤانسة، تحقيق: أحمد أمين وأحمد الزين، بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، د. ت، ج1، ص73.

قداسة وتعالٍ. والإيديولوجيا من حيث هي شكل غير علمي من التفكير، ومن ثَمَّ، غير حيادي أو وصفي، يصنع خطاباً متحيزاً وخادعاً بالضرورة.

يكسر أبو حيان طوق الإيديولوجيا فلا يرى الخير مطلقاً في أمته والشر في سواها، والكمال لها والنقص لعدوها، والفضائل من صنعها والرذائل من غيرها، ذلك هو الظلم والحيف أخلاقياً، وهو الجهل والعمى معرفياً. إنه ينفصل عن الفكرة ليراها من خارجها، يرى تكوُّنها من العادة والمنشأ والجِبِلَّة.

هكذا تلامس إجابة أبي حيان وَتَر الوعي الأكثر استبصاراً للحضارة والتقدم والمعيشة والحركة الإنسانية، من حيث هي ناتج إنساني للتفاعل لا التقاطع، والتشارك لا التنابذ، والتحاور والتلاقي لا التفاصل وانغلاق كل أمة على ذاتها. ولنتذكر هنا إشارة الوزير إلى أن التفاضل بين الأمم «من أمهات ما تدارأ الناس عليه وتدافعوا فيه»، أي اختلفوا وتنافسوا. وهذا يعني عموم الشعور مبدئياً لدى كل الأمم بالأفضلية، وأن يكون هذا الشعور من «أمهات» مسائل التنازع والاختلاف بين الأمم، يعني الوعي به في اللب من إشكال الوجود الإنساني والتاريخي، ذلك اللب الذي يتركز دائماً في الصراع مع الآخر المسبَّب عن الأنانية.

3 ـ قيمة المفاضلة وقيمة التسوية بين الأمم

لم يكن الجدل حول التفاضل بين الأمم - إثباتاً أو نفياً - معرفياً، بقدر ما كان ميتافيزيقياً وإيديولوجياً، نلحظ هذا لدى الداعين للتفاضل ولدى الداعين للتسوية. فالتفاضل من حيث هو منطق غير عقلاني لبناء تراتب مطلق للأمم والأجناس والمجتمعات ينطلق من تصور ميتافيزيقي ومن دوافع إيديولوجية واضحة، ولهذا لم يكن معنياً بالتحوِّل والتاريخ، ولم يكن يرضى كل قبيل على مستوى العامة أن تسَاوى أمته بغيرها فضلاً عن أن تقتسم مع أمته فضلاً. أمته هي الأولى مطلقاً وغيرها تبع لها وتالٍ عليها.

والتسوية من حيث هي ردُّ فعل رافض للتهميش ومنكر للمركزة ومناقض للتراتب المستمد مما يتجاوز العقل إلى الخرافة، هي الأخرى دلالة ميتافيزيقية وإيديولوجية، تماماً كما هو التفاضل. فهي نفي للاختلاف وقصد إلى التسلط بمضمونها الفكري على الآخرين، وهذان وجهان واضحان من وجهة ميتافيزيقية وإيديولوجية؛ إذ هما نقيضان للمعرفة التي ترى الأشياء في تكونها وصيرورتها وفي عللها داخل التاريخ الإنساني لا خارجه.

وإذا كان أبو حيان التوحيدي، في محاورته مع الوزير، رفض التفاضل؛ لأنَّ الأمم والأجناس والمجتمعات تتشارك في الفضل والنقص وفي الخير والشر وفي الكمال والتقصير، فإنَّ ابن قتيبة الدينوري يرفض التسوية قائلاً:

«ولو كان الناس كلهم سواءً في أمور الدنيا ليس لأحد على أحد فضل إلا بأمر الآخرة، لم يكن في الدنيا شريف ولا مشروف ولا فاضل ولا مفضول، فما معنى قوله ﷺ «إذا أتاكم كريم قوم فأكرموه...» وقال لقيس بن عاصم: «هذا سيد أهل الوبر»... وقال: «أقيلوا ذوي الهيئات عثراتهم». وكانت العرب تقول: «لا يزال الناس بخير ما تباينوا فإذا تساووا هلكوا». يريدون أنهم لا يزالون بخير ما كان فيهم أشراف وأخيار، فإذا خملوا جميعاً هلكوا. وكيف يستوي اثنان والواحد في نفسه لا تتساوى أعضاؤه ولا تتكافأ مفاصله، بل لبعضها الفضل على بعض، فللرأس الفضل على جميع البدن بالعقل والحواس الخمس، وللقلب الفضل على حشوة البطن بالمعرفة والفهم»[1].

ابن قتيبة، هنا، يدعو إلى التفاضل ويطالب بالتمايز بين الناس، وهو يستند إلى النقل والعقل في التشريع لما يدعو إليه والمحاجة عليه والانتصار له. ويجترح أدلته النقلية من مصدرين: أولهما، ديني ويتمثل في بعض الأحاديث النبوية التي تضمنت صفات ذات امتياز وقيمة على مستوى الأخلاق الاجتماعية: «كريم»، أو على مستوى التراتب الاجتماعي: «سيد»، أو على مستوى الوسم والشكل: «ذوي الهيئات». والثاني: تراثي ثقافي ويتمثل في ما قالت العرب ذمّاً للتساوي وامتداحاً للتباين والاختلاف. أما أدلته العقلية فهي أمثلة تتنزل من القضية موضع الاستدلال، منزلة المشبَّه به من المشبَّه والمثل من مضربه، وذلك بلفت النظر إلى مستويين: مستوى الواقع الاجتماعي الذي نشاهد فيه التباين بين الشريف والمشروف والفاضل والمفضول، ومستوى أعضاء الجسم الحي التي تتفاوت في الفضل والقيمة ويبدو بعضها خادماً وبعضها مخدوماً.

رفْضُ ابن قتيبة للتسوية يتضمن إحلال التفاضل محل التساوي. وهو لا يقف عند تقرير ذلك بوصفها حقيقة تكتسب مشروعيتها من الواقع، بل يصبغها بقيمة من خلال إيرادها مورد التوافق مع الدين والانسجام مع الموروث العربي وجعلها علامة على الخير وصفة للمدح، إنها –إذن – امتياز فيما هي واقع معاش وعادة معتادة. وهذا يعني

---

(1) فضل العرب والتنبيه على علومها، تحقيق: د. وليد محمود خالص، ط2، أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، دار الكتب الوطنية، 2010م، ص ص 110 – 111.

أن ابن قتيبة يُشْبه أبا حيان التوحيدي في النظر إلى مسألة التفاضل بين الناس؛ فالناس متفاضلون حتماً عندهما، لكن قراءة كل في سياقه تظهر لنا أن التشابه بينهما لا يعدو أن يكون شكلياً، فالمضمون بينهما مختلف، ومقصدهما متباين.

وأول ما يتضح اختلافهما في أن أبا حيان يقرر التفاضل بين الناس بوصفه واقعاً لا يسوغ إنكاره ولكنه ليس ما يتمناه وما يرغبه وما يقرّه. أما ابن قتيبة فإنَّ واقعية التفاضل لديه جزء من حملة الدعوة إليه والقبول به وإقراره والإقناع به.

وأبو حيان يقصد –من وجه ثان – إلى إلغاء الجدل حول مسألة التفاضل واجتثاثها، إذ ليس لها مبرر بين الأمم ما دامت الفضائل والنقائص الطباعية والثقافية مشتركة و«مفاضة على جميع الخلق مفضوضة بين كلهم». وابن قتيبة –على عكس ذلك – يقصد إلى شرعنة هذا الجدل وتبريره عقلاً ونقلاً.

ويبتدئ كلاهما –ثالثاً – من تقرير التفاضل والاختلاف في الأمة الواحدة والمجتمع الواحد «فلكل أمة فضائل ورذائل» وفي كل أمة «الشريف والمشروف والفاضل والمفضول» ليبني عليه التفاضل بين الأمم؛ فيغدو، هذا الأخير، دون مسوغ عند أبي حيان، في حين يرتبه ابن قتيبة على التفاضل في الأمة الواحدة ويسوِّغه به ويبنيه عليه.

ورابع وجوه الاختلاف أن التفاضل عند أبي حيان يبقى نسبياً وليس مطلقاً، وهو - أيضاً - تنازع في الأجزاء وليس في الكل؛ والنتيجة: أنه لا يوجد في الأمم فاضل فضلاً مطلقاً، ولا ناقص نقصاً لا براءة منه، تماماً كما هو حال الفرد من البشر الذي تغدو حيازته للفضل التام والكمال المطلق أو الشر التام والنقص المطلق خروجاً به عن الصفة البشرية. أما ابن قتيبة فهو إطلاقي، وكلي، والحقيقة لديه ذات صفة حدّية، ولذلك يرى التفاضل مطلقاً وكلياً وليس نسبيّاً أو جزئياً؛ والنتيجة: إلحاحه على «تفضيل العرب» على الأمم.

وأخيراً، فإذا كان أبو حيان تبعاً لما رأينا أعلاه يقصد إلى المعرفة، ويتوسل أدوات القراءة المجافية للعاطفة والرامية إلى معان شاملة وذات مدى يتجاوز إلى الزمن في وعائه الإنساني، والحضارة في عصارتها الكونية حيث لا تملك أمة أن تستأثر بها، استهلاكاً أو إنتاجاً، دون غيرها - فإنَّ ابن قتيبة، وتبعاً - أيضاً - لما رأيناه أعلاه، إيديولوجي لا معرفي، ولهذا كان يستعمل النقل والعقل ولا يخدمهما، ويخضعهما لشهوته ولا يخضع لهما، ومن ثم جاءت قراءته ضد الزمن لأنَّها لا تستجيب للمعنى

الشمولي للحضارة حيث الإنسانية في الإنسان لا في جنسه أو إثنيّته، وقيمته فيما يملكه وليس فيما لا فضل أو لا ذنب له فيه.

وهكذا يجتمع أبو حيان وابن قتيبة في تقرير حقيقة التفاضل وتأكيد معناه، وهكذا يفترقان في نظرهما إلى تلك الحقيقة. والنتيجة التي يغدو الرجلان، في موقفيهما، علامتين عليها وبابين إلى الطريقين المتفرعين عنها، ذات عمق دلالي في استبصار المعاني الإنسانية والكونية والوظيفية والموقفية والاصطلاحية للثقافة والحضارة والعلم والقيم والأخلاق والعلاقات البشرية، في داخل المجتمع الواحد وفيما بين المجتمعات والأجناس والأمم والأعراق والثقافات واللغات المختلفة. إذ نطل من أحد البابين على التاريخ، فيصلنا بالحوار والتفاعل والتثاقف والإخصاب المتبادل، فيما ندخل من الباب الثاني إلى ساحة العنصرية التي تستبدل الصدام بالحوار.

إن تمجيد الذات، إذْ يؤدي وظيفة إيديولوجية تمنح الذات اجتماعيا وسيكولوجياً تماسكها وذاتيتها، هو ممارسة مألوفة في كل المجتمعات لكنها تتخطى وظيفتها الإيجابية هذه، حين تقرن ذلك باحتقار غيرها والتعالي عليه. وما نراه من مبالغة في تفضيل العرب أو تحقيرهم في الكتب القديمة يعود إلى التغالب على السلطة في الدولة الإسلامية بعد أن أصبح الصراع عليها يتقوّى بالعنصريات العرقية والإثنية، لكن ذلك لا يقلّل من صفته الثقافية الموروثة منذ ما قبل الإسلام والممتدة إلى العصر الحديث.

4 ـ تمييز الذات العربية لذاتها

تقوم أفضلية العرب على غيرهم من الأمم، أكثر ما تقوم على الصفة الشفاهية لثقافتهم؛ حين أخذت اللغة، من حيث هي نطق وبيان، مساحة من فخار المفتخرين ونضال المدافعين. فالعربية «أول اللغات نشأة»، وهي «لغة أهل الجنة»، و«أكمل اللغات» و«أكفؤها» و«أفصحها». والاستدلالات على ذلك لا تجاوز بعض الأحاديث النبوية الضعيفة والموضوعة، وتفتقر إلى ما يثبتها بالمقارنة بين العربية واللغات الأخرى[1]. وتتخذ عصبيّة العرب للغتهم من نطق القرآن الكريم بها دليل فخر بها وتبكيت لأصحاب اللغات الأخرى التي تصبح بمقتضى هذا الاستدلال أقل فصاحة

(1) الدراسات من وجهة علم اجتماع الثقافة، تقرر توارد الإثنيات على ادعاء كل منها الأفضلية، انظر، دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ص39.

وبياناً وأعجز عن استيعاب معجزة البلاغة القرآنية، وفي هذا يقول الجاحظ، في رسالة «تفضيل النطق على الصمت»:

«وأوضح ما يعدُّ في المحصول للعرب من الفضل، فصاحتها وحسن منطقها، ولفضل الفصاحة وحسن البيان بعث الله تعالى أفضل أنبيائه وأكرم رسله من العرب، وجعل لسانه عربيّا، وأنزل عليه قرآنه عربيّا، كما قال الله تعالى: ﴿بِلِسانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ (الشعراء: 195). فلم يخصّ اللسان بالبيان، ولم يحمد بالبرهان إلّا عند وجود الفضل في الكلام، حسن العبارة عند المنطق، وحلاوة اللّفظ عند السّمع... واعلم أنّ الله تعالى لم يرسل رسولاً ولا بعث نبيّاً إلّا من كان فضله في كلامه وبيانه كفضله على المبعوث إليه، فكان النبيّ ﷺ أفصح العرب لسانا»[1].

وبوسعنا أن نلاحظ في هذا التفضيل للغة العربية على غيرها ممارسة غير عقلانية، ولا صلة لها بالدين. وإلى ذلك فهي ممارسة غير فردية؛ لأنَّ الثقافة تنطق فيه بما يصنع حساً جمعياً موحَّداً تجاه الذات الإثنية أو المنصهرة فيها. ولم تكن –مادام الأمر كذلك - وعياً مستجداً تجاه الذات الثقافية العربية، أنتجته دراسات علماء العربية والدين والأدب، كما لم تكن حدثاً مرتبطاً بنزول القرآن وظهور الإسلام في أرض العرب.

إن منزلة الآخر من الذات العربية تنبني، من خلال التسمية العربية، على تمييز لساني وبياني، عبر ثنائية: العرب/ العجم. وهي ثنائية ضدية تثبت اللغة للعرب وتنفيها عن غيرهم، ومن ثم تدور في معجم اللغة العربية، دلالة الجذر «عرب» –فيما تدور - على معاني: الفصاحة والبيان والتبيين، في حين تدور دلالة الجذر «عجم» –فيما تدور - على معاني الإبهام واللكنة والمواربة والخرس وعدم الإبانة. ويُفْرِد لفظ «العرب» الأمة، بوصفها جنساً، عن غيرها من الأجناس، في حين يجمع لفظَ «العجم» الأمم خلاف العرب.

والأهم من ذلك أنه ليس خاصاً بالعرب دون غيرهم من الأمم؛ فتفضيل كل أمة للغتها وتقديسها لها ممارسة معهودة، وهي ممارسة يستدعيها البحث عن الهوية والرغبة في الشعور الجمعي بها الذي يتحول في الوعي القومي إلى مجاوزة للبشري امتيازاً عن الأقوام الأخرى. لذلك ذهب الباحث الفرنسي موريس أولندر Maurice

---

(1) رسائل الجاحظ، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1964م، ج1، ص ص305 - 306.

Olender إلى تقصِّي الفكرة العنصرية في ادعاء غير جماعة لغوية أن لغتها وحدها هي لغة الجنة، وأخرج كتابه في هذا الصدد «لغات الفردوس» الذي لم تقتصر الفكرة فيه على القدامى ولا على اللاهوتيين بل امتدت إلى العصر الحديث وشارك في دعواها من وجهة إيديولوجية بعض علماء اللغة والفلاسفة، ودخلت في صراع المعارضة للكلاسيكية من قبل الرومانسيين، وللكاثوليكية من قبل البروتستانتية[1].

أما بشأن دعوى اكتمال اللغة وفصاحتها، وانتقاص الأمم الأخرى من هذه الوجهة تحديداً، فقد كانت كذلك شائعة في ثقافات الأمم منذ القديم. يقول فرديناند دو سوسير (– 1913م): «كل أمة تعتقد في تفوُّق لغتها وتسرع في عد من يتكلمون لغة أخرى بأنهم عاجزون عن الكلام. فالكلمة اليونانية barbarous بربري تعني الشخص الذي يتلعثم، ومثلها الكلمة اللاتينية balbus بالمعنى نفسه، أما في الروسية فيوصف الألمان بأنهم nemtsy أي بُكْم»[2].

تمييز الذات العربية – إذن – لذاتها من غيرها، عبر الصفة الشفاهية للغة، ليس حادثاً في شعور هذه الذات، وليس مستجداً في سياق وعيها بالآخر/ الآخرين، بل هو قديم قدم المعنى الذي تغدو إشارة لفظ «العرب» إليه، في المعجم العربي، قرينة إشارة المقابل وهو «العجم» إلى كل من عداهم. هنا يمكن القول إن العرب، من حيث هم امتياز خاص وخصوص متميز، إنما يختبئ في اللغة، فتغدو اللغة ميزتهم ويغدون – من ثَمَّ – امتياز اللغة وفضلها وخصوصيتها. وهو فضل يكتسب به العربي قيمة «وحدة ثقافية اجتماعية»؛ ولكنها غدت بمثابة «وحدة عرْق»، بحيث يتنزَّل الآخرون منها منزلة الهامش من المتن، والحافة من المركز؛ فيصبح «العجم» في داخل البنية الثقافية الاجتماعية للعصرين الأموي والعباسي «موالي» من وجهة العصبية العربية، وفي هذا يقول ابن قتيبة:

«ومن العرب قوم يقابلون غلوَّ الشعوبية بحمية العربية، فيدَّعون أنَّهم موالي العجم كلِّهم؛ لأنَّ الله هداهم بالنبي ﷺ، وفكَّ رقابهم من رقِّ الكفر، وعذاب النار، وجعلوا

---

(1) موريس أولندر، لغات الفردوس، ترجمة: د. جورج سليمان، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، د.ت، انظر مقدمة المترجم، ص ص8 – 17.

(2) نقلًا عن د. حمزة المزيني، التحيز اللغوي وقضايا أخرى، ط1، الرياض: مؤسسة اليمامة، سلسلة كتاب الرياض، ع 125، 2004م، ص26.

ذلك قياساً على رقِّ الكفر والأسر، وليس هذا للعرب إلا على من وجب عليه سبيٌ أو قتل فمنُّوا عليه واستحيوه، فيكون ذلك قياساً على رقِّ الملك»[1].

هؤلاء الموالي، في إطار محاورات التفاضل، كانوا متكأً لوصف وسرد يخلط أغراضه اللاهية بمضامينه المأساوية، وشكله الساخر والمتفكّه بعمقه التبكيتي ومراميه الإقصائية والنبذية، ولنستعرض، في هذا الصدد، بعض ما يسوقه ابن عبد ربه من وجهة «المتعصبين للعرب»، إذ يروي:

«قدَّم نافع بن جبير بن مطعم رجلاً من أهل الموالي يصلي به، فقالوا له في ذلك؛ فقال: إنما أردت أن أتواضع لله بالصلاة خلفه». ويمضي ابن عبد ربه، فيقول: «كانوا يقولون لا يقطع الصلاة إلا ثلاثة: حمار، أو كلب، أو مولى. وكانوا لا يكنونهم بالكنى، ولا يدعونهم إلا بالأسماء والألقاب، ولا يمشون في الصف معهم، ولا يتقدمونهم في الموكب، وإن حضروا طعاماً قاموا على رؤوسهم، وإن أطعموا المولى لسنِّه وفضله وعلمه أجلسوه في طرف الخِوان؛ لئلاَّ يخفى على الناظر أنه ليس من العرب، ولا يدَعونهم يصلّون على الجنائز إذا حضر أحد من العرب، وإن كان الذي يحضر غريراً؛ وكان الخاطب لا يخطب المرأة منهم إلى أبيها ولا إلى أخيها، وإنما يخطبها إلى مواليها»[2].

اللغة، هنا، لم تعد لساناً فحَسْب، بحيث يمكن أن يمَّحي الفرق فيه بين العربي وغيره، خاصة وقد أصبح، من هؤلاء الموالي، أساطين ورواد في علوم اللغة وفي علوم الدين، لقد انتقلت من اللسان إلى الدم، ومن الإنسان إلى الثقافة لتمتلك دلالة تجنيسية وتصنيفية تفضي إلى تراتب ثقافي اجتماعي على أساس إثني لم يسلم الدين معه من أن يُستغَل لغايات إقصائية وقمعية بين أبناء الملة ذاتها. عجمية اللسان والجنس في وصف غير العرب استحالت - فيما يشير النص - إلى عجمية ثقافية واجتماعية تنطق لغة الجسد الاجتماعي والثقافي بها في شكل إقصاء ونبذ وتأخير. وناتج ذلك وعلته - في وقت واحد - محاولة التسييج والتأطير لهذا الجسد الثقافي والاجتماعي وإغلاق دائرته المكانية واحتكارها.

(1) فضل العرب، ص116.

(2) العقد الفريد، تحقيق: د. عبد المجيد الترحيني، بيروت: دار الكتب العلمية، 1983م، ج3 ص ص360 - 361.

ولم ينج بعض الفقهاء من الوقوع في أسر الانتصار العنصري للعرب، وتفضيلهم على العجم؛ بحيث غدا تفضيل العرب تعبيراً مذهبياً عقائدياً دينياً. وهو تفضيل يشترع استدلاله من النَّقْل؛ إذ يوردون أحاديث عن الرسول لا تسلم من تضعيف في السند والمتن، على نحو ما أوضح المحققون لكتبهم، وما يتبين للمرء بقياسها على أحكام القرآن والأحاديث الصحيحة ومقاصد الشريعة. والتفضيل فيها للعرب تفضيل اصطفاء واختيار من الله. أو استدلال بغير النقل، حين يميزون العرب عن غيرهم بصفات متعلقة باللغة والفصاحة، أو يميزونهم دون غيرهم من الأمم بمكارم الأخلاق، بحكم المألوف والمعروف عنهم.

ونورد في هذا الشأن –على سبيل التمثيل – قول ابن تيمية: «والعرب هم أفهم من غيرهم، وأحفظ، وأقدر على البيان والعبارة. ولسانهم أتم الألسنة بياناً وتمييزاً للمعاني، جمعاً وفرقاً... وغرائزهم أطوع للخير من غيرهم؛ فهم أقرب للسخاء، والحلم، والشجاعة والوفاء، وغير ذلك من الأخلاق المحمودة»[1]. وهو المذهب نفسه الذي نجده عند الفقيه الحنبلي، مرعي السكري، الذي قال: «اعلم أن جنس العرب أفضل من جنس العجم، كما أن جنس الرجل أفضل من جنس المرأة»[2]. وذهب إلى تكرار ما قال ابن تيمية، وقال: «فالذي عليه أهل السنة والجماعة اعتقاد أن جنس العرب أفضلُ من جنس العجم»[3].

وعندما تغدو مغايرة العرب، إثنيّا، لغيرهم فضلاً يفضلون به سواهم، وزيادة ينقص بها غيرهم، عبر ثقافة تنظر بعين واحدة، فإنَّ مستلزمات العرب وخواص ثقافتهم تمتلك – من المنظور ذاته – قيمة مستبدة، وماضوية. هنا تستحيل مثالب الجماعة إلى فضائل، وتغدو المشافهة لا الكتابة، والارتجال لا التفكير، والشعر لا النثر، والبداوة لا الحضارة، والخيام لا القصور، والجفاء والغلظة وخشونة العيش لا الرقة واللين والرغد... يغدو كل ذلك، لا أضداده، قيمة فضل، وميزان تفوق، وامتياز جدارة.

(1) اقتضاء الصراط المستقيم، تحقيق: د. ناصر بن عبد الكريم العقل، الرياض: مكتبة الرشد، د.ت، ج1، ص 399 – 400.

(2) مسبوك الذهب في فضل العرب، تحقيق: علي حسن عبد الحميد، ط1، عمان: دار عمار، 1988م، ص21.

(3) نفسه، ص29. وقد دخل منظور الفقهاء هذا، إلى أحكام الفقه، ضمن التمييز ضد العجم في أمر الكفاءة في الزواج من العربية.

وعلى هذا الأساس ناضل المناضلون عن فضل العرب، وعليه، كذلك، هاجم العائبون والمنتقصون لفضل العرب، وبين هؤلاء وأولئك كان الجسد الاجتماعي والثقافي، بوصفه لغة ذات دلالة على الوعي، مادةً للتأويل والقراءة عند العرب وعند العجم، وبين الذات والآخر، ومن منظور الرضا والسخط. ونجد في مدوّنة التفاضل بين العرب والعجم، التي حفظتها كتب تراثنا، جوانب ثرية بدوال ثقافية واجتماعية ودلالاتها، اتخذت نصها ومادتها من الكلام وأساليبه ومن الأزياء والملابس والعادات وطرق المعيشة وصفات المجتمع والعلامات المبثوثة في أحواله المختلفة: سلماً وحرباً، نطقاً وصمتاً، قياماً وقعوداً، وما يأتيه أو يدعه أفراده من إشارات وحركات.

وربما كان الجاحظ أوضح وأقوى من عني بتدوين هذه القراءة، حين ينقل عمن يعيب العرب وينتقصهم «مطاعنهم على خطباء العرب بأخذ المِخْصَرة عند مُنَاقلة الكلام ومُساجلة الخصوم بالموزون والمقفَّى، والمنثور الذي لم يُقَف، وبالأرجاز عند المَتْح، وعند مُجَاثَاة الخصم، وساعة المُشَاولة، وفي نفس المجادلة والمحاورة. وكذلك الأسجاع عند المُنافرة والمُفاخرة، واستعمال المنثور في خُطَب الحَمَالة، وفي مقامات الصُّلْح وسَل السَّخِيمة»[1]. كما ينقل أيضاً عيبهم في العرب «الإشارة بالعصي، والاتكاء على أطراف القسي، وخد وجه الأرض بها، واعتمادها عليها إذا اسْحَنْفَرت (=مضت) في كلامها... ولزومهم العمائم في أيام الجموع، وأخذ المخاصر في كل حال، وجلوسها في خطب النكاح، وقيامها في خطب الصلح وكل ما دخل في باب الحمالة... وخطبهم على رواحلهم في المواسم العظام، والمجامع الكبار، والتماسح بالأكف، والتحالف على النار، والتعاقد على الملح».

هذه الإشارات والأزياء والأوضاع والحركات والأحوال والأساليب يجري -من قِبَل المنتقصين للعرب - إحصاؤها وتعديدها وحشدها، بوصفها علامات دلالة، من أجل الإبانة عن صفة الثقافة العربية الشفهية البدوية وما تتسم به من سطحية وتقاليد. وعلى الرغم من أن الجاحظ يكسر، ببراعة، طوق الدلالة التي ترسمها تلك العلامات رسماً يغلقها على العرب ويغلق العرب عليها، فيذهب إلى أن «بالناس أعظم الحاجة إلى أن يكون لكل جنس منهم سِيما ولكل صنف منهم حِلْية وسِمَة يتعارفون بها» (ص90). ويذكر من شواهد ذلك ملابس الرهبان، وسيما العمة والمخصرة عند العرب، وسيما أهل الحرم، وزي الحرائر والإماء والكاهن والعراف والشعراء والقضاة

(1) البيان والتبيين، ج3، ص6.

والكتَّاب والشُّرَط، وأن القناع من سيما الرؤساء، وحاجة أصحاب السلطان إلى الدلالة على الفخامة والنُّبل، ولذلك وضعت ملوك العجم على رؤوسها التيجان، وجلست على الأسِرَّة، وظاهرت بين الفرش. على الرغم من ذلك فإنَّ الدلالات الكامنة في الجسد الثقافي الاجتماعي تبقى ذات خصوصية دلالية مغلقة على الجسد ذاته ومختلفة عن الدلالة التي يقرأه بها الآخر أو يعلن بها الجسد عن ذاته للآخرين.

من هنا نفهم معنى الإطلاق والنسبية في فضل أمة أو ثقافة على غيرها، فكل فضل، من هذا القبيل، لا معنى له إن لم يقيد بذات متعينة في مجتمع وثقافة. وهكذا تنسج كل ثقافة علاقة نرجسية في معرفة أبنائها بجسدها في مقابل غيرها، لتشحذ دوماً، لذاتها وأبنائها، دعوى التفوق، في جهتها، ودعوى النقص في الجهة الأخرى.

5 _ التباس أفضلية الذات العربية

أخرجت محاورات التفاضل بين العرب وغيرهم في تراثنا، الثقافةَ، من حيث هي ذاكرة ماضوية للجماعة، إلى مدوَّنة ذات خصوص مكاني وزماني. أي أنها أحالتها إلى نص قابل للقراءة ومستجيب للفهم والتأويل، لا من قبل أبناء الثقافات المختلفة عنها، فحسب، وإنما من قبل أبنائها أيضاً. وذلك لأنَّ القراءة، بوصفها فعل إدراك وفهم، تحتاج إلى مسافة معقولة للنظر، وهذه المسافة هي قيمة التحول التي تقيسها الرؤية. لقد انفصل المحاور عن الثقافة ليراها، وتوقف عن ممارستها ليعقل الوصف لها، واستحضرها ليكتشف فيها امتداداً يجاوزه فرداً إلى الجماعة، ويتخطاه إلى التاريخ.

لا عجب - إذن - أن نلمح التباساً في أفضلية الذات العربية عند من يبدو دفاعهم عنها وتقريرهم لها؛ فالجاحظ - مثلاً - لم يكن في حاجة إلى من يعلمه أن الكتابة، والعلم، والفكر، والمنطق، والنظام، والحضارة والترقي في معارج العيش الإنساني الكريم، مقوِّمات لتمدُّن يخاصمه التخلف، ومواصفات لجماعة يجافيها الجهل وتنأى عنها العنجهية والجلافة. ولذا يبدو الجاحظ، في معاينته علامات الثقافات ورموزها، واصفاً حيناً ومعياريّاً حيناً آخر. وبين هذا وذاك يلتبس دفاعه عن العرب باتهامه لهم، ومباهاته بهم بنقده لهم.

إنه يقول: «كل كلام للفُرس، وكل معنى للعجم، فإنما هو عن طول فكرة وعن اجتهاد رأي وطول خلوة، وعن مشاورة ومعاونة، وعن طول التفكر ودراسة الكُتب، وحكاية الثاني علم الأول، وزيادة الثالث في علم الثاني، حتى اجتمعت ثمار تلك الفكر

عند آخرهم. وكل شيء للعرب فإنما هو بديهة وارتجال، وكأنه إلهام، وليست هناك معاناة ولا مكابدة، ولا إحالة فكر ولا استعانة، وإنما هو أن يصرف وهمه إلى الكلام... فتأتيه المعاني أرسالاً، وتنثال عليه الألفاظ انثيالاً، ثم لا يقيّده على نفسه، ولا يدرِّسه أحداً من ولده. وكانوا أميين لا يكتبون، ومطبوعين لا يتكلفون»(ص28).

هذا الوصف يرسم لنا تقابلاً بين العلامات الرمزية التي تفرق بين ثقافتين، أولاهما: للعجم، وعلاماتها تتمثل في الكتابة والقراءة، والتفكير والتأمل، والتعاون والتوارث، والمعاناة والمكابدة. والثانية: للعرب، وتقوم علاماتها، بالضد من السابقة، على المشافهة والسماع، والارتجال والبديهة، والإلهام والتلقائية. وإذا كانت العلامات، التي يتكئ عليها الوصف في الثقافة العربية، ذات تجل طبيعي ينفي التعلم والتفكر، فإنَّ أي حكم لها بالقيمة، وأي معيار بالأفضلية لا يتشابه في موضوعه مع أي حكم أو معيار في حق ما لا يتصف بصفاتها من ثقافة العجم، وهذا يلغي مشروعية المقارنة ومبررات التفاضل. كأن الجاحظ هنا، يعتذر عن المفاضلة، وينقلها من المعيارية إلى الوصفية، ومن مغالبة البداوة بالحضارة، والمشافهة بالكتابة... إلى حيث يكشف وصفهما ما يضيف امتيازاً يبدو غائباً ومسكوتاً عنه في الإطار الشفهي البدوي. وذلك يعني أن الجاحظ يذهب بالحضارة، وفق ما يجلوه من صفات الثقافة المنتجة لها، إلى فضاء إنساني وكوني؛ لأنَّ ما تنتجه هو ثمرة تلاقي الحاضر بالماضي والقريب بالبعيد: مشاورةً، ومعاونةً، وطول تفكر، ودراسة الكتب، وحكاية الثاني علم الأول، وزيادة الثالث في علم الثاني، حتى اجتمعت ثمار تلك الفِكر عند آخرهم، فيما سبق أن اقبسنا من قوله.

لن يكون مقبولاً من الجاحظ، بوصفه: كاتباً، عالماً، عقلانياً، وحضرياً، أن يفضّل المشافهة والجهل والبداوة، على الكتابة والعلم والعقلانية والحضارة. كما لن يكون معقولاً –فيما يبدو – أن يقبل، وهو العربي، دونية العرب وفوقية العجم. ولذلك ذهب حمادي صمود إلى أن مفاخر الجاحظ بثقافة العرب الشفهية والشعر أخصها «ليست حديث المتبجح المنتصر المفتخر بما عنده افتخار الجاهل، وإنما هي خيبة من اكتشف ضَعْف ما بيده وقلَّة جدواه بالمقارنة بما بدأ يهب على الحضارة العربية الإسلامية من ريح الثقافات المجاورة»[1].

(1) في نظرية الأدب، ط1، جدة: النادي الأدبي الثقافي، 1990م، ص122.

ولسنا نرى دليلاً على الخيبة أو على مفاجأة حادثة لدى الجاحظ؛ لأنَّ الجاحظ وفق مذهبه في تناول الموضوعات على طريقة الحوار بين وجهتين متناقضتين، مدَحَ العرب وفاخر بهم، ومَدَح العجم -كذلك - وفاخر بهم (كما في رسالته عن الترك، وعن البيضان والسودان... إلخ)، وأورد معايب الشعوبية على العرب ومفاخرها والعكس ولم يستر إحداهما[1].

كان الجاحظ - فيما رأينا - يحاول أن يلفت التحاور الجدلي من التفاضل إلى التعارف، ومن التغالب إلى التعاون، وأن ينزع فتيل المناكفة العرقية، ليرسم إطار الحضارة والبداوة ويوجه مهمة النظر فيهما وجهة استكشافية. لذلك فإنه يصل في هذا الصدد، بين ذلك وبين تفاضل المعطيات الفنية والإبداعية بين العرب والأمم الأخرى. هذا التفاضل الذي يؤخذ فيه الشعر بوصفه دالاً من دوال الحكمة والفضيلة المقصورة على العرب، وميراثاً لفخار لا يطاول، في قبالة النثر الذي يغدو مكتوباً علامة على فخار الأمم الأخرى. وبالمنطق الحواري ذاته بين الموقفين تدار وجهتي النظر، ويصاغ الموقفان صياغة يحمل تفاضل الفريقين من خلالها بعداً دارمياً واضح القسمات.

ومما يرد في هذا التحاور، لدى الجاحظ: «وقد نُقِلَتْ كتب الهند، وتُرجِمَتْ حكم اليونانية، وحُوِّلتْ آداب الفرس، فبعضها ازداد حُسناً، وبعضها ما انتقص شيئاً، ولو حُوِّلت حكمة العرب، لبطل ذلك المعجزُ الذي هو الوزن؛ مع أنهم لو حوَّلوها لم يجدوا في معانيها شيئاً لم تذكره العجم في كتبهم، التي وضعت لمعاشهم وفِطَنهم وحِكَمهم. وقد نُقِلت هذه الكتبُ من أمةٍ إلى أمَّة، ومن قرن إلى قرن، ومن لسان إلى لسان، حتى انتهت إلينا، وكنا آخر من ورِثها ونظر فيها. فقد صحَّ أن الكتب أبلغ في تقييد المآثر، من البُنيان والشعر»[2].

ويرد: «وفضيلة الشعر مقصورة على العرب، وعلى من تكلم بلسان العرب، والشعر لا يُستطاع أن يُترجَم، ولا يجوز عليه النقل، ومتى حوِّل تقطع نظمُه وبطلَ وزنه، وذهب حسنُه وسقط موضع التعجب، لا كالكلام المنثور. والكلام المنثور المبتدأ على ذلك أحسن وأوقعُ من المنثور الذي تحوَّل من موزون الشعر» (ص ص74 - 75). ويرد: «وأما الشعر فحديث الميلاد، صغير السن... وكتب أرسطاليس، ومعلمه أفلاطون،

(1) انظر -مثلًا - البيان والتبيين، ج3، ص ص13 - 44.
(2) الحيوان، ج1، ص75.

ثم بطليموس، وديمقراطس، وفلان وفلان، قبل بدء الشعر بالدهور قبل الدهور... فإذا استظهرنا الشعر، وجدنا له - إلى أن جاء الله بالإسلام خمسين ومائة عام، وإذا استظهرنا بغاية الاستظهار فمائتي عام» (ص74). ويرد: «ونفعه (أي الشعر) مقصور على أهله، وهو يُعَدُّ من الأدب المقصور، وليس بالمبسوط، ومن المنافع الاصطلاحية وليست بحقيقة بينة، وكل شيء في العالم من الصناعات والآفاق والآلات، فهي موجودات في هذه الكتب دون الأشعار» (ص80).

ويأتي رد الوجهة المقابلة في اتجاه التشريك بين الشعر وكتب الحكمة المنثورة، في عدم القدرة على ترجمتها بما يوفيها حقها ومعناها، وتضيف إلى ذلك مشقة تصحيح الكتب، ونسخها، وما يدخلها من الغلط، ويتعاقب عليها من الفساد بين المترجمين والخُطاط.

لكن الجاحظ ينتهي من رصد ذلك ليقول، مرغباً في الكتب وكاشفاً عن طبيعة العلاقة التي تحدثها مع الحقائق والموضوعات المنظورة: «ثم رجع بنا القول إلى الترغيب في اصطناع الكِتاب، والاحتجاج على من زرى على واضع الكُتب، فأقول: إن من شُكْر النعمة في معرفة مغاوي الناس ومراشدهم، ومضارهم ومنافعهم، أن يُحْتَمل ثقل مئونتهم في تقويمهم... فلن يُصَان العلم بمثل بذله، ولن تُسْتَبْقَى النعمة فيه بمثل نشره. على أن قراءة الكتب أبلغ في إرشادهم من تلاقيهم، إذ كان مع التلاقي يشتد التصنع، ويكثر التظالم، وتفرط العصبية، وتقوى الحمية، وعند المواجهة والمقابلة، يشتد حب الغَلبة، وشهوة المباهاة والرياسة، مع الاستحياء من الرجوع، والأنفة من الخضوع، وعن جميع ذلك تحدث الضغائن، ويظهر التباين. وإذا كانت القلوب على هذه الصفة وعلى هذه الهيئة امتنعت من التعرف، وعميت عن مواضع الدلالة، وليست في الكتب علة تمنع من درك البُغْية، وإصابة الحجة؛ لأنَّ المتوحِّد بدرسها، والمنفرد بفهم معانيها، لا يباهي نفسه ولا يغالب عقله، وقد عَدِم من له يُبَاهي ومن أجله يغالب» (ص ص84 - 85).

هنا يخرج الجاحظ من التعصب لشفاهية الثقافة العربية إلى التجرد للحقيقة، فالمشافهة لا تحدث إلا بالتلاقي الذي يجر إلى المواجهة والمجابهة، ونتيجة ذلك هي التباين. أما الكتابة، فهي حضور النظر وغياب الذات، ومثول الفكرة واحتجاب صاحبها، إنها الحوار بلا متحاورين، والذوات بلا شخصيات أو انتماءات، ونتيجتها التعارف والتلاقي. إن الشعر، من حيث هو علامة ثقافية رمزية على الشفاهية، لا ينتقل

في المكان، ولا يتمدد في الزمان، أي أنه يغدو محلياً وآنياً: «نفعُه مقصور على أهله». الشعر، هكذا، علاقة ذات خصوص بدوي لا حضري. أما النثر، من حيث هو لازم من لوازم الكتابة، ومن ثم رمز ثقافي تلتقي به الأزمنة والأمكنة، فيغدو علاقة ذات خصوص حضاري وعالمي. وحين يتبادل الشعر علاقة إنتاجه مع البداوة والمحلِّية، فإنَّ النثر يتبادل علاقة إنتاجه مع الحضارة والعالمية، هنا تنفتح، بالنثر ومعه، دائرة المكان والزمان، ولذلك نُقِلت الكتب من أمة إلى أمة، ومن قرن إلى قرن، ومن لسان إلى لسان، وكانت قديمة لا طارئة، وهو ما يخالف -عند الجاحظ - حقيقة الشعر التاريخية.

V ـ الشعبي... حجاب العقلي والفردي

1 ـ الخطاب الشعبي والهوية المنغلقة

عرفنا أن الخطاب الديني الإيديولوجي يختصُّ مسائل الخصوصية والهوية والأصل ومشتقاتها، وما يتفرع عنها، ويختصر مشكلات المجتمعات العربية الإسلامية في هذه المسائل التي تُختَصَر من وجهته في الوجه الديني - الإسلامي، بحيث تغدو خصوصيتها وهويتها وأصلها مقتطعة من التاريخ ومثبتة في وجود مجرَّد يُغفل تنوع المجتمعات وتغايرها وسيرورتها التاريخية وينفيها. وكان أبرز مأزق للذات العربية الإسلامية في هذه الوجهة هو الصدام داخلها بين النزوع إلى زمن يتجدد وحضور يقوى، وبين نكوص إلى الماضي وتشبُّث بالسكون والعزلة وعرقلة التنمية والمضادة للتطور، وكذلك الصدام خارجها بينها وبين الثقافات الأخرى.

لكن الحديث عن الخصوصية والهوية والأصل، وما يرادفها ويتفرع عنها، لا ينفك -أيضا - عن «الخطاب الشعبي» وهو الخطاب الذي يرتبط بتقليدية المجتمع خارج سياق المدينة والمدنية: الخطاب الشفاهي العامي، حيث القبائلية والريفية والبداوة، ومحصول ثقافي ينتقل من الأب إلى الابن، ومن الجار إلى جاره بالمشافهة والتلقين والمحاكاة[1]. فمن طبيعة هذا الخطاب تكريس صورة عمياء عن ذاته، ترى الخصوصية والأصالة والهوية في انغلاقها عن الآخر وعن التغيير، وفي تثبيت العنصر الشعبي واستمراره، بحيث يتحول المجتمع إلى قوى محافَظَة وثبات واستمرار لا قوى إبداع وخلْق وتغيير واتساع. وفي هذا تكمن علَّة الانحياز الثقافي الشعبي ضد الفردية وضد حرية الاختيار، وتكمن علة الافتقاد إلى الموضوعية والمسؤولية والموقف المتجرد.

إن التراث الشعبي يوصف بالشفاهية والتقليدية، تمييزاً له عن «التراث العالِم»

(1) انظر، ما يتداوله الأنثروبولجيون والإثنولوجيون من الأوصاف التي يتعرف بها التراث الشعبي والفولكلور، لدى د. محمد الجوهري، علم الفلكلور: دراسة في الأنثروبولوجيا الثقافية، ط1، القاهرة: دار المعارف، 1981م، ج1، ص 87 وما بعدها.

الذي أنتجته النخبة العالِمة. ولا يستطيع أحد أن يقلل من قيمة التراث الشعبي، ثقافياً واجتماعياً، فهو ركيزة من ركائز الهوية التي تميز المجتمع، ومنبع للإلهام والإبداع، ومَنْشط لمباهج الفولكلور، ومادة متحفيّة، وقيمة للتجربة والوعي الإنسانيين. لكن هناك فرقاً بين ما يمثِّله التراث الشعبي من قيمة ثمينة على ذلك النحو، وبين حضوره كخطاب للأمية الثقافية يسعى إلى ترسيخ تصوراتها وبساطتها وما يرتبط بها من تشكُّلات اجتماعية، ويستثمر دوغمائيتها وانفعاليتها وعدائها للثقافة العالمة وإنتاجها للشعبوية، ويمنحها السلطة والنفوذ على الوعي.

2 ـ تصاعد الخطاب العامي وتجلياته

وعلى الرغم من أنَّ الخطاب الشعبي حاضر في كل المجتمعات والعصور، فإنَّ المتأمل يستطيع أن يميز حضوره في عصر التقدم العلمي، وانتشار التعليم، وترقِّي الوعي العقلاني، وذيوع قيمة الحرية بما تستلزمه من مسؤولية فردية، بوصفه النقيض لذلك في مساكنته للأمية الثقافية، وماضويته التقليدية، وانحباسه في تصورات نمطية لا تستطيع التفاعل مع المختلف ولا تقبل التطور أو التغيير. وقد تصاعد حضور «الخطاب الشعبي» في العقود الثلاثة الأخيرة، متضافراً مع مدِّ العولمة، وثورة الاتصالات، وانكسار حواجز المعرفة والتواصل الثقافي بين المجتمعات، واجتياح قيم الحداثة ووسائلها للحياة التقليدية.

وهذه وقائع وجدت تقبلاً وتفاعلاً لدى قطاعات متفاوتة من الشباب، لاسيما بعد أن بدأ التعليم الحديث يساهم في تحديث وعي المجتمع، وبعد أن أخذت المرأة، الكائن المقموع والمهمش في المنظور التقليدي العامي، تشارك في تلقِّي هذا الوعي وفي إنتاجه، بما يجعلها أكثر استبصاراً لذاتها ولمسؤوليتها ومشاركةً مع الشباب في الضغط باتجاه التقدم الاجتماعي الذي يستنير ويكتسب المناعة بقدر الإفساح للفردية.

تصاعدُ حضور الخطاب الشعبي هو تصاعد المقاومة لتلك الوقائع التي يجد فيها هذا الخطاب ما يهدد المقومات التي يمتلك بها الفاعلية، وهي التشكُّلات الاجتماعية التقليدية، وما يعبِّر عنها ويجسِّدها من منتوج ثقافي وتصورات وعادات. ولذلك يغدو مدارها من وجهته هو مدار الأصالة والخصوصية والهوية، وهذا يتضمن التدليل بامتلاكه هذه المدلولات المتداخلة، في ثباتها وتأبِّيها على الزمن، على امتلاكه للقيمة في مقابل سلبها عن كل من يتخلَّى عن عُنْصره الشعبي، وتجريده منها، فهو هجين لافتقاده الأصالة، وهو عام بلا خصوصية، ومجهول بلا هوية.

وأول ما يمكن رصده في الدلالة على حضور الخطاب الشعبي، الاحتفال بالأدبيات العامية (قنوات تلفزيونية فضائية، وجوائز بالملايين للشعر العامي، ورواج لـ«الشيلات»[1] المناطقية والقبلية...إلخ)، في تكريسها للشعبي العامي واعتمادها القوالب الجاهزة والصيغ النمطية في التفكير والتعبير.

وبقدر ما تتصل الحفاوة بالأدبيات العامية بالدلالة على ترويج الفكر العامي وبسط نفوذ الخطاب الشعبي، فإنَّ الطب الشعبي وجه بالغ الدلالة على سطوة هذا الخطاب وأثره في المجتمع، وعلى عدم رسوخ الثقة في المعرفة المنهجية والموضوعية المكتسبة. ويطول الكلام في وصف كثرة المدعين لهذه المعرفة العلاجية الخرافية أو العشوائية، والازدحام حولهم، وتكبُّد السفر إلى أشهرهم، وما تمتلئ به محلات العطارة من خلطات وزيوت ومياه «مقري عليها» وعبوات توصف لكل الأمراض، وظهور الإعلانات عنهم في بعض الفضائيات، وامتلاك بعض أشهرهم فضائيات خاصة، إضافة إلى وسائل التواصل الاجتماعي التي يتطوَّع بعض الأفراد فيها للترويج والدعاية.

وشعبوية المثقف العالِم معرض بارز لتأمل سطوة الخطاب الشعبي، حين يتضاءل لدى المثقف الموقف التحليلي والموضوعي، فينساق إلى الهجوم أو المديح وتبسيط المشكلات، ويغدو تملُّق الجمهور واستتباعه هدفاً يسعى إليه على حساب فرديته واستقلاله، وعلى حساب مهمة التنوير والتثقيف التي يُفترَض أن تلزمه وتلزم عنه. ويتبادر إلى أذهاننا للوهلة الأولى حسابات التواصل الاجتماعي، على الشبكة العنكبوتية، مثل: تويتر وفيسبوك وسناب شات، التي تحوَّل فيها بعض المثقفين، إلى الاضطلاع بدور يشبه دور «شيخ القبيلة» حين يحكم ويفتي في كل أمر، أو يمارس مهمة الشاعر الشعبي في المديح والهجاء، وتشكيل تحزبات وتحالفات للانتصار في مسائل شخصانية وأنانية وفئوية، وهي الصفات التي يمكن تأمُّلها كذلك في بعض المؤلفات والصحف والفضائيات.

---

(1) الشيلات، غناء أو إنشاد من دون موسيقى، وأحياناً بإيقاعات فقط، يأخذ لحون الفنون الفلكلورية المحلية مع بعض التعديلات في بعض الأحيان وتتخذ غالباً سمة صاخبة، وميزتها الأخص شعبيتها، من جهة اللغة العامية والتعبير عن القبائليات والمناطقيات وما إليها. وبدأ انتشارها الملحوظ في السعودية ومنطقة الخليج واليمن، مع شيوع وسائل التواصل الاجتماعي، ولها مظاهر أيضاً في باقي البلدان العربية.

وتقفُنا المشاهدة أو الاستماع لاستفتاءات الناس الموجَّهة إلى علماء الدين، على ملمح للشعبوية؛ إذ أغلب الاستفتاءات مما لا يجهله طلاب المراحل الدنيا من التعليم، وبعضها يمكن أن يرجع السائل بنفسه إلى كتب الفقه، ونادراً ما تكون المسألة إشكالية تحتاج إلى اجتهاد المفتي، وهناك طائفة من الأسئلة التي تحتاج إلى ذوي اختصاص طبيعي أو تقني أو إنساني. وبالطبع فهذا واقع أسهم الخطاب الديني في إنتاجه من جهة المَرْكَزة لشيوخ الدين التي لا يمكن تحقُّقها إلا بتجهيل الناس بالدين وترسيخ الحاجة إلى فتوى ورأي شيخ في الصغيرة والكبيرة. ولكن الصفة الدقيقة للخطاب الديني، فيما تدل عليه هذه الظاهرة، هي الشعبوية، فهو متجاوب مع الخطاب الشعبي، ومتلبِّس بصفاته الشفاهية والتكرارية والجماعية والانقيادية، بحيث يمكن حسبانه صنيعة لها ومنتوجاً لتأثيرها. ولو تعلَّم أولئك السائلون المستفتُون، وارتفع مستوى وعيهم بالدين والحياة، فإنَّ الخطاب الديني لامحالة سيتغير ويرتقي.

وشعْبَوَة الدين بالمعنى الذي يفارق حقيقة الدين المنوطة بفردية الفرد، هي المدلول الذي نجده في بعض الأحكام الدينية القضائية المستمدة من أحكام فقهية تراثية خضعت في زمنها للتسلط الشعبي، وهاهي مجدَّداً تبرهن على الخضوع للعرف الشعبي القبلي، وتؤدِّي معنى الانحياز للقبَلِيّة. وقضايا طلاق النسب، بالأحكام الصادرة بالتفريق في بعضها بين زوجين لأن الرجل ليس «قبيليا» وبالعلة التي يستند إليها الحكم وهي منع الفتنة وكف الضرر، بالغة الدلالة على نفاذ الخطاب الشعبي وتحكُّم منطق القبيلة بما يجاوز الدين ذا القداسة والتعظيم.

ولا نستطيع أن نفهم ما يتكاثر عددُه في العقود الأخيرة من الفِرَق والجماعات والأحزاب الدينية والقومية المتطرفة، خارج سياق الخطاب الشعبي وما ينتجه من شعبوية، سواء حين تدغدغ مشاعر جمهورها، وتضلِّل وعيهم، وتبسِّط لهم المشكلات، وتتماهى مع وعيهم التقليدي، أو حين تتجسد في صورة انقياد للشيخ أو الزعيم تماماً كانقياد القبيلة لشيخها، أو تنطوي على عقلية دوغمائية مغلقة دون الواقع وعلاقاته، قائمة على التلقين والتقليد، بلا عقل نقدي أو سياسي أو معرفي، وتتخذ من القوة والعنف الرمزي والمادي وسيلة للتعبير عن ذاتها والحوار مع غيرها.

ولن يكتمل الوصف لسلطة الخطاب الشعبي من دون الوقوف على ما يطفح به من ذكورية، حين يطاول المرأة في العقلية العامية غير قليل من التسلط على إرثها وزواجها وتعليمها وعملها ورشدها واستقلال رأيها. ولن تنقضي شواهد سطوته

في سرف الولائم، وفزعات الانتخابات، والتشبث في قضاء الحوائج بالمحسوبيات والوساطات، وتنازُع التراتب في حقوق المواطنة عرقياً ومذهبياً ومناطقياً وإيديولوجياً.

3 ـ الأمية وسجن الأصل

النتيجة هنا تعني أنَّ الخطاب الشعبي، بالغ السطوة والرسوخ، وأنَّ منطقه العامي، سليل الأمية والجماهيرية والبساطة، يرفض أي بناء معرفي يهدد سلطته أو يقلصها، سواء كان هذا البناء بالمنطق الديني أو العقلي أو الإنساني.

إنَّ تكريس سلطة الأمية والانقياد، بما يجعل الكائن عاجزاً عن التفكير المستقل، ومطمئناً إلى ممارسة الوصاية عليه هو المؤدَّى الذي تتكشف عنه دلالة الخطاب الشعبي. ولا يختلف الإذعان للمعالج الشعبي عن التعصب للقبيلة أو الأسرة أو المذهب، أو الرضوخ للعادات والإكراهات التقليدية المُثقِلة لكاهل الفرد، أو ارتهان النخبة المثقفة العالمة لسلطة الجمهور وتملُّقها له، أو فقدان الأنظمة نفوذها وعدالتها أمام المحسوبيات، أو ترتيب مبدأ المواطنة على التنازع الفئوي... إلخ، في الدلالة على الانقياد لسلطة غير عقلانية، هي الوصف الدقيق لذلك الخطاب، وهي سلطة لا تدع شيئاً دون أن تخضعه لخطابيتها.

ولا شك أنَّ دعوى «الأصل» ومشتقاته ومرادفاته، التي يستند إليها الخطاب الشعبي في تسويق ذاته والتمكين لتأثيره، بارزة في كل شاهد من شواهده. فالأصل الذي لا وجود له، إلا في بناء الخطاب له وتخييله، يقوم مقام البدء والمنتهى، ويستقر في موضع العلو والارتفاع، ويتصف بالمجد والعراقة والابتداء والصحة والعموم.



القسم الخامس

العيب والشرف الاجتماعيان

I - العيب والشرف بوصفهما ثقافة

1 - العيب والشرف وتقاليدهما الاجتماعية

العيب هو الوَصْمَة التي تتسبَّب في الذم والانتقاص لمن يُوصَم بها، ولذلك يوصف العيب بأنه نقيصة أو شائبة أو مذمَّة أو عوْرَة... وما إلى ذلك. أي يُوْصَف بما يُعلِّل التحاشي له واجتنابه في الأقوال والأفعال والأخلاق والعلاقات الاجتماعية. وهو سلاح في الثقافة الاجتماعية لترسيخ القيم الأخلاقية التي تخدم الترابط الاجتماعي وتسمو به إنسانياً؛ فالكذب واللصوصية والنميمة والبخل والجُبْن أمثلة لأخلاقيات مرذولة ومعيبة، واتصاف الفرد بها يتيح الطعن في شرفه الأخلاقي وانتقاص قدره المعنوي والاجتماعي.

لكن العيب، إذْ يُحيل –على ذلك النحو – على الخرق للأخلاق والمثاليات التي تتشارك فيها المجتمعات الإنسانية، يحيل على الأوضاع الاجتماعية، فيأخذ مذمته من علاقته بطبقة اجتماعية أو بفئة، أو من تصورات ثقافية تقليدية. هكذا لا يغدو العيب هنا، نقيصة أخلاقية، بل نقيصة اجتماعية تُدافع بها الفئات الاجتماعية عن مصالحها وسلطتها، وتسجُن في داخلها من تُسَلِّط عليه مذمَّتها التي تغدو مذمَّة متوارثة في المجتمع، يحمل عيبها الأبناء ويورِّثها الآباء، وتُتُناقل إلى الأصهار، وتجري مجرى الدم والنَّسَب.

2 - العيب وشرف الأصل والمكانة

يفهم من يتلقَّى زَجْراً أو تقريعاً أو نهياً، بلفظة: «عَيْب!»، التخطئة له، وإرادة تقويمه، ولكنه لا يفهم الخطأ الذي تسبَّب في توجيهها إليه، كما أي خطأ، بل سيأخذ هذا الخطأ

صفة لها مساس بنسبته إلى أسرة، وإنمائه إلى جماعة معينة. وسيفهم معنى يجاوز الخطأ إلى العار؛ إنه خطأ يجلب السُّبَّة والشتيمة له ولأسرته أو جماعته من ورائه.

تُرى، أي خطأ تُسمِّيه الثقافة عيباً؟! إنه ليس أي خطأ يقترفه الإنسان، وليس كل خلل يتصف به، أو مذمة يُذَمُّ بها. ليس بالضرورة المخالفة للأنظمة والقوانين الحكومية، وليس بالضرورة إثماً أو خطيئة دينية: عدم الانصياع لأنظمة المرور –مثلاً– خطأ تجاه النظام المدني، ولكن لن يسميه أحد عيباً. الحضور إلى مقر العمل والانصراف منه في الأوقات المحدَّدة، واجب نظامي، والإخلال به مخالفة أو تقصير أو تجاوز، لكن حين نصفه بالعيب فإننا نصنع خطاباً غير مفهوم في هذا السياق. والأمر نفسه في مخالفة الأوامر الدينية، فهي حرام، ولكنها قد لا تكون عيباً، وما يكون عيباً منها فإنه استحق هذه الصفة لعلاقة مخصوصة مع النسبة إلى الجماعة وليس للدين.

إنَّ «العيب» مفهوم ثقافي تصف به الجماعة التجاوزات التي تطعن في الانتماء إليها وتشينه: تطعن في الانتماء إلى نَسَبِها أو عِرْقها أو جنسيتها أو قبائليتها أو مناطقيتها... إلخ، أو تطعن في الانتماء الطبقي، أو في بنية الجماعة الأبوية وهويتها الذكورية. إنه مفهوم موجَّه ضد التطبيع مع الآخر الاجتماعي: تحاش له، وتباعد عنه، وإمعان في تطويقه، وتكريس للتقاليد التي تصون امتداد السلالة في الزمن.

ما الخطأ –مثلاً– في أن يمتهن شاب عاطل مهنة يدوية تدر عليه رزقاً حسناً؟! لا خطأ ولا خطيئة، ولكنه سيكون عرضة للتلفظ عليه من قبل جماعته الثقافية بـ«العيب»؛ لأنَّه شوَّه الانتماء إليها!. ما الخطأ في أن يتزوج رجل أي امرأة ارتضاها خارج قانون الجماعة؟ أو تتزوج امرأة أي رجل ترتضيه؟! لا خطأ ولا خطيئة، ولكنهما سيخرقان قانون الجماعة و«سيلوِّثان» سلالتها؛ ولهذا فإنهما يقترفان عيباً ويجلبان عاراً. وقد نسمع موعظة تجتر المثل القائل: «ما يعيب الرجَّال إلا جيبه»، وهو مثل يُلقي صفة العيب على الفقر، للاحتفاظ بالتمايز الطبقي، ويذهب من جهة أخرى للتمييز ضد عيب المرأة، في تمييز جنسي من أجل تكريس أبوية الثقافة وذكوريتها؛ الأبوية التي تتعلق بها امتيازات الجماعة.

يمكن، إذن، أن نتصور «العيب» عنواناً على طراز من الثقافة الاجتماعية. وهي ثقافة غير مدنية أو حضارية. إنها ثقافة منغلقة في البيئات الشعبية: ثقافة قروية، أو بدوية، حتى وإن سكنت المدينة. ولذلك فإنَّ معاناة الصدمة المدنية ومواجهة الصراع الثقافي الوجودي في المدن هو نتيجة الصلابة التي تمثلها الثقافة الشعبية التي تضطر إلى العيش

ولو جزئياً في ثقافة مختلفة عن ثقافتها الأصلية. وهو اضطرار يعرِّضها لانكسارات تورث نتائجها أكثر الأعراض اغتراباً وقلقاً وازدواجاً وعنفاً وبحثاً عن انتماءات جديدة تعوِّض الانتماءات التقليدية وتسد مسدها.

لا صفةَ عقلانية يمكن أن تُسيغ فهم هذه العيوب الاجتماعية، أو تُعالج ممارستها العدوانية من المجتمع تجاه نفسه، خصوصاً وهي أكثر شراسة ورسوخاً كلما كان المجتمع أوغل في البداوة وأقل عراقة في المدنية، وفي تسيُّد روح الفردية وثقافة الحقوق.

نذكر -على سبيل المثال - أنَّ الفقر ليس عيباً، وأن رجلاً فقيراً يرعى الحمير يمارس ما تُتيح له أوضاعه الاجتماعية من مهنة. ولكن هذا الرجل حين كان أبا الشاعر الأموي جرير (- 110هـ/ 728م)، فيما صوَّره الفرزدق (- 114هـ/ 732م)، في شعره الهجائي له، غدا وَصْمة لجرير تثير التشفِّي منه عند من شاء والشفقة عليه عند من شاء. وذلك من دون أن يملك أحد حق الاعتراض على الفرزدق والمحاجة العقلانية له بأن أبا جرير يستوجب المدح؛ لأنَّه يكتسب عيشه الشحيح من عمله الذي لا يعيب أخلاقه.

والأمر نفسه في شأن الفرزدق؛ فالحِدَادة مهنة لا تعيب أخلاقياً، وسواء كان أبوه قيناً (أي حدَّاداً) فيما ادَّعى جرير أم لم يكن كذلك، فقد استطاع جرير أن يشوِّه خصمه شعرياً، بإظهاره في صورة من يُعاب نسبُه بسبب مهنته في ثقافة العرب الاجتماعية المتسيِّدة. وجرير لم يذم الفرزدق، ويعيبه في نَسَبِه مباشرةً، بل عاب مهنة شريفة لا يستغني عنها جرير نفسه ولا المجتمع الذي يستمدُّ جرير من ثقافته هذا العيب.

وما زالت الثقافة الاجتماعية تحمل عيوبها الثقافية التي تصنِّف المجتمع في أصناف انتقاصية من الموقع الاجتماعي وليس الأخلاقي.

هذه الأصناف الانتقاصية متضمنة في اللغة، أي في الأوصاف والألقاب والتسميات، بحيث يغدو الأفراد مرتَهنِين إلى قوالب التسميات لأعمالهم وحِرفهم ومهنهم، وسلالاتهم، وأنسابهم، وألوانهم، وألقابهم... إلخ. التسميات والتصنيفات التي تستقذر أو تدني وتهمِّش مسماها أو تسمو به وتعليه وترفع قيمته الاجتماعية والثقافية وحتى المادية. إنها -باصطلاح بورديو - «الرأسمال الرمزي» Symbolic Capital - الذي تتحدَّد به قيمة الفرد في المجتمع وتُحدِّدُها نمطياً[1].

---

(1) بورديو، الرمز والسلطة، ترجمة: عبد السلام بنعبد العالي، ط3، الدار البيضاء: توبقال، 2007م، ص69.

وأهمية التشخيص للمعايب والمواقع الاجتماعية، عبر ترميزها الثقافي واللغوي في أوصاف وألقاب ومسميات، لا يقتصر على إحداث معرفة محايدة بها، بل يجاوزها إلى ما يقلب المعتقدات العامية نحوها التي تعدُّها طبيعية وبديهية وأصلية؛ لأنَّها في الحقيقة ليست كذلك، وإنما هي ثقافة مكتسبة ومصنوعة، إنها الهابيتوس Habitus فيما يسميها بورديو، الذي يتضمن معنى العادة أو الطبع أو السجية، فيما يكتسبه الإنسان بوصفه عضواً في مجتمع معيَّن من محددات السلوك والفهم والتفكير والاختيار التي تحل المجتمع في الفرد عن طريق التربية والتعليم واكتساب اللغة وتمثُّل الرمزيات (ص69).

ويتبادل الحديث عن العيب علاقة اللزوم بالحديث عن الشرف، بقدر ما يتبادل الشرف العلاقة ذاتها بالحديث عن العيب. فإذا كان العيب نقيصة ومذمَّة ومعرَّة ووَصْمة، فإنَّ الشرف كمال ومَحْمَدَة وسمو ومنْقَبَة، وكما يكون العيب رذيلة في الأخلاق ومَطْعَناً في قيمة الشخص الأدبية، يكون الشرف امتيازاً لأخلاقه وصفة ممدوحة لأدبه، فهو كريم وأمين وشجاع وما إلى ذلك من صفات الشرف الأخلاقي.

وتمضي علاقة العيب بالمكانة الاجتماعية الناتجة عن الفرز الذي يدني منزلة الفرد تبعاً لمنزلة فئته الاجتماعية أو نسبته المهنية وما إلى ذلك، لتكشف عن علاقة مقابلة للشرف بالمكانة الاجتماعية الناتجة –كذلك – عن الفرز والتمييز –الاجتماعي الثقافي – للأفراد تبعاً لعلاقاتهم بالطبقات والفئات الاجتماعية أو سلالات النسب ذات السؤدد والمكانة.

ويندرج الشرف، ومن ثم يندرج العيب، في الرأسمال الرمزي الذي تجسِّده الألقاب والتسميات والأوصاف، وهي الممارسة الثقافية والتعبيرية للفرز والتصنيف الاجتماعي التي لا تنفصل –عند بورديو – عن الرأسمال الاجتماعي والمكتسبات المادية. فبورديو يخالف في الحديث عن فعَّالية اللغة بارتباطها لديه بالشروط الاجتماعية، النظرةَ اللسانية للغة عند دي سوسير وجون أوستن ونحوهما، في وجهة الأخيرين إلى الاقتصار لفعل اللغة على اللغة نفسها مستقلةً عما هو خارجها من وقائع اجتماعية. فلو أطلق شخص –مثلاً من وجهة بورديو – على سفينة اسم جوزيف ستالين، فلن يعني هذا شيئاً؛ لأنَّه لم يُوكَل إليه أمرُ إطلاق ذلك الاسم[1].

لكن هذا المثال –على عكس ما يريد بورديو – يلفت إلى أن اللغة ليست ألفاظاً مجردة فقط أو محصورة في علاقة ضيِّقة ومباشرة بالمتلفظ بها، بل ألفاظ تتضمن الثقافة

---

(1) انظر، بورديو، مرجعه السابق، ص ص 57 – 61.

وتدل عليها، بحيث تمتلك في ألفاظها وتسمياتها قدرة على إنشاء الواقع وتخييله. ومن هنا تبدو أهمية الثقافة —وهي المعنى الأوسع للغة - في تشكيل المجتمع وليس في مجرد الصدور عنه. فالتلفظ الذي أطلقه من سمَّى السفينة باسم ستالين، أضفى على هذه السفينة قيمة وتخييلاً وتعاطفاً، بقدر ما دلل على أهمية ستالين التاريخية والإيديولوجية، وابتعثه من الذاكرة، حتى لو بدا عملياً أن أحداً لم يقبل تسميته لأنه لا يملك تفويضاً لها.

II ـ التمييز المهني والاجتماعي

1 ـ المهن المعيبة اجتماعياً

في أحد الاستطلاعات الصحفية التي يتكرر موضوعها ونتائجها، تحدَّث عدد من الشباب السعوديين عن نظرتهم إلى «العمل اليدوي» فيما وردت تسميته -على وجه التعميم - في الاستطلاع[1]. والمقصود -بالطبع - مهن وحِرَف محدَّدة في الذاكرة الثقافية كالحدادة والسباكة والدباغة والسمكرة والنجارة وما إليها. وكانت نتيجة الاستطلاع مُخفقة -إجمالاً - في الدلالة على وجهة إيجابية لدى أغلب الشباب نحو قبولهم بممارسة هذه المهن. ولم يكن حديثهم عن مشقتها وتدنِّي أجورها وضآلة الكسب منها في تعليلهم للنفور منها، أصدق ولا أكثر ألماً من حديثهم عن نظرة المجتمع إليها.

إن جذر الاحتقار للعمل اليدوي متأصل في النظرة المتمركزة على العقل، فقد كان فلاسفة الإغريق يفصلون بين العقل والجسد، ويعظِّمون العقل؛ لأنَّه كائن روحاني خالد، ويحتقرون الجسد؛ لأنَّه مادي فان[2]. ومن هنا كان تقديرهم لعمل الفكر والمفكر والاحتقار للعامل، وكان التراتب في جمهورية أفلاطون ينم عن الانحياز للفكري والعقلاني والذكوري... إلخ، وهي النظرة التي تسعفنا الشواهد باستمرارها في الحضارة الإسلامية لدى الفقهاء والفلاسفة والشعراء... إلخ. ولهذا وجدنا ابن رشيق القيرواني يحيل أفضلية العرب على الأمم، على فضل اللسان على اليد، وعدم امتهان الجسد، ومضت أبرز أسباب هذه الأفضلية عند غيره -فيما رأينا - لتتأكد في اللغة والبيان.

وقد لقي العقليون، في تتفيههم للجسد وتحقيرهم لما يتصل به، هُزْءاً وتهكُّماً من

(1) صحيفة الجزيرة السعودية، 2 فبراير 2004م.

(2) انظر عن هذه الوجهة في الفلسفة الإغريقية، د. علي الوردي، منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته، ط2، لندن: دار كوفان، 1994م، ص42.

نيتشه، فخاطبهم قائلاً: «إن ذاتكم أصبحت تتوق إلى الزوال، وهذا ما يدفع بكم إلى الاستهزاء بالأجساد إذ امتنع عليكم أن تخلقوا مَنْ هو أفضل منكم»[1]. وبرزت هذه النظرة التي تلتفت إلى قيمة الجسد عوضاً عن تتفيهه لدى مدرسة ما بعد الحداثة ضمن منظورها إلى تفكيك التراتب بين العقل والجسد. فضلاً عن بروز قَدْر الجسد والحساب لعالم التجربة، بقدر يوازي بروز الفردية والحساب لها، في عديد من الفلسفات المؤسِّسة للحداثة منذ إيمانويل كانت والتجريبيين. وهو ما ترك بصمته -إجمالاً- على الحداثة، في الثورة العلمية والصناعية، والقوانين، وفي الفنون التي أولت الحس والشكل والتمايز والاختلاف همَّها، على النقيض من عقلانية الكلاسيكية.

لكن المهن اليدوية نفسها تتفاضل في المجتمع، فالحِدادة والفلاحة ورعي الأغنام والجمال مهن لا تدخل في ما يشتغل به العقل؛ فهي من عمل الجسد، هذا إذا افترضنا - جدلاً - صحة الفصل بين العقل والجسد، وقيام كل منهما فعلياً بإنتاج أعمال بمعزل عن الآخر. وعلى الرغم من ذلك فإنَّ تلك المهن المحسوبة على الجسد، تأخذ من واقع كل مجتمع ترتيباً في ما يتصل بالتقدير لأصحابها يخالف بينها، ويحكي تحيُّزات الفئات الاجتماعية إلى مصالحها.

فمن شأن الفلاحين الذين يستوطنون الريف ويسكنون القرى، وتستقر حياتهم في المكان، أن ينظروا إلى البدو الرُّحَّل نظرة دونية، ولكنها النظرة الدونية نفسها التي يبادلها البدو أنفسهم للفلاحين وسكان الحاضرة. وتتدرج الأعمال اليدوية في النظرة إلى طبقة العمال والخدم في كل المجتمعات، أعني تلك الطبقة الدنيا في المجتمع التي يجمعها كسب قوتها من بيع عملها والحصول على أجر، في مقابل من يمنحونهم الأجر ويحلُّون اجتماعياً في المرتبة الأعلى منهم وهم الذين يكسبون مالهم من القيمة الفائضة التي ينتجها العمال بدلاً من ممارستهم العمل بأنفسهم. وعلى الرغم من ذلك فقد تقلَّصت عن الصناعات الحِرَفية والأعمال اليدوية صفة الدنيئة في منظومة مجتمع حقوقي وفردي ومفتوح ويحتفل بقيمة العمل، مجتمع خلع على العامل والمهني صفة عموم، ونفاه من ربقة القيد الثقافي الاجتماعي المهين حتى في ملبسه وألقابه ونظرته الذاتية إلى نفسه.

إنَّ نظرة المجتمع المتدنِّية إلى مهن محددة، فعل ثقافي. وحين نصفها بهذه الصفة

---

(1) هكذا تكلم زرادشت، ترجمة: فليكس فارس، بيروت: دار القلم، 2006م، ص59.

«الثقافية» فإننا ننفي عنها الجِدَّة والآنية؛ فالثقافة –في هذا السياق – ذاكرة، ومادامت ذاكرة فهي مرتبطة بالماضي، ماضي الخبرة التاريخية للمجموعة الثقافية. وهنا تكمن المشكلة التي لا تنفصل فيها النظرة إلى مهن محددة، عن النظرة إلى التجدُّد الثقافي عموماً الذي ينقل المجتمع إلى المستقبل، ويهيئه لهذه النقلة.

منذ القديم كان العرب يقفون من هذه المهن التي يشملها مصطلح «الصنائع» لدى القدامى، موقف المجافاة والتباعد، وينظرون إلى أصحابها نظرة استصغار وانتقاص. وبعض شعر الهجاء في شعرنا القديم حافل بتحقير الخصم ونفيه، بنسبته –فيما ذكرنا، على سبيل المثال لا الحصر، من تهاجي جرير والفرزدق – إلى بعض تلك الصنائع.

وليس من سر في عيب العرب لتلك الصنائع، سوى شيوع البداوة في الحياة العربية، وارتباطهم بالتنقل والترحال، وهذه الحياة البدوية بطبيعتها تنشئ – فيما قال ابن خلدون – العصبية العرقية، عصبية النسب. في حين كانت تلك الصنائع علامة على بيئة حضرية ومدنية اختلط فيها العرب بغيرهم. يقول ابن خلدون: «العرب أبعد الناس عن الصنائع، والسبب في ذلك: أنهم أعرق في البدو، وأبعد عن العمران الحضري، وما يدعو إليه من الصنائع وغيرها... ولهذا نجد أوطان العرب وما ملكوه في الإسلام قليل الصنائع بالجملة حتى تُجلَب إليه من قطر آخر. وانظر بلاد العجم من الصين والهند وأرض الترك وأمم النصرانية كيف استكثرت فيهم الصنائع واستجلبتها الأمم من عندهم»[1].

وليس لأحد أن يفهم اختصاص ابن خلدون العرب بأنهم «أبعد الناس عن الصنائع» بالمعنى العرقي والإثني، وإلا لكان هذا ضد منطق ابن خلدون نفسه، وضد الموضوعية. وقد كان للعرب مدنية وحضارة في اليمن وفي تدمر والبتراء والفاو. وإذا كان منهم بُداة فمنهم كذلك فلاحون وقرويون وبحّارون، وهذا هو ما يرجِّح أن ابن خلدون يقصد اختصاص صفة البداوة في العرب، وبالفعل كانت البداوة غالبة على الجزيرة العربية في فترات تاريخية طويلة[2]. لذلك قد نقول إن المشكلة هكذا لا تخص العرب بوصفهم إثنية محددة، بل هي صفة الثقافات الشفهية والتقليدية التي تأبى التجدد وتؤثر العزلة

---

(1) مقدمة ابن خلدون، ج2، ص98.

(2) انظر ما يورده محقِّق «مقدمة ابن خلدون» عمَّا أثاره ابن خلدون من اعتراضات على اختصاصه «العرب» بأوصاف قدحية تتصل بالبُعد عن الحضارة وسياسة المُلك، وسُرعة الخراب في المباني التي يختطونها. ووجوه تفسير قصده إلى البداوة والإيغال فيها، وليس القصد إلى معايب عرقية وإثنية. ج2، هامش ص ص 97 – 98.

والانغلاق. فهذه الثقافات تنطوي على أعراف ومعايير غير عقلانية ويصعب محاجّتها باستدلالات عقلانية أو أخلاقية أو دينية.

إنَّ الزمن في هذه الثقافات يبدو وكأنه -في بعض الجوانب - قد توقف، بسبب حمولتها من الماضي، ووجهتها إلى تأبيده. فهي لا تكتسب ثقافة جديدة، وهي تعيش بواسطة وتَقْدِر بغيرها، وتأبى على الدوام أن تتغير معاييرها التي استنبطتها من الماضي عن طريق الانتقاء والانتخاب والتقليص من خبرة الماضي المتنوعة والواسعة. فمن المؤكد أن الماضي العربي الإسلامي أغنى وأثرى وأوسع من أن ينحصر في الهُزء بصنعة من الصنائع أو تحقيرها، خصوصاً حين لا تستغني عنها حياة الناس. ولكن الثقافة بوصفها ذاكرة الجماعة، لا تسجل الماضي كله، وإنما تنتقي منه.

هكذا لا تبدو أي ثقافة جامدةٍ مستحيلةً على التغيير، وليس بوسع أي ثقافة تقليدية أن تصمد إلى الأبد من دون أن تتجدد؛ لأنَّها إن لم تفعل فستنعزل وتموت. والتجدد هو نوع من حوار الحياة والموت في الثقافة؛ فالقيم والصور والأفكار الميتة لا تنزاح عن الصدارة حتى تخنق الأنفاس أحياناً، فتؤذن بتصدُّر قيم حية جديدة.

2 ـ العيب المهني وإرادة التغيير للغته

من البدهي ألا نتصور الثقافة من دون تصور الفاعل الإنساني والاجتماعي، وراءها وفي غضونها، حتى في تلك الوجهات النظرية التي تطمسه بوصفه ذاتاً وتضعه في موضع المفعول لما هو أكبر منه ثقافياً أو اقتصادياً. فقد أحدث بعض الملوك والقادة نقلات ثقافية اجتماعية في حياة شعوبهم، وأتاحت بعض الأنظمة أو بعض الفئات الاجتماعية أو الفكرية حدوث هذه النقلات.

إنَّ حدوث نقلة ثقافية يستلزم نسياناً وتذكراً، أو كما قلنا من قبل موتاً وحياة. فإذا كانت الثقافة الاجتماعية الفاعلة في لحظة تاريخية، ذاكرة منتخبة من الماضي (وليست كل الماضي) فينبغي إحداث نسيان لما أصبح خطراً أو عائقاً من هذه الثقافة على مجتمعها، وتذكُّر أو انتخاب ما يصنع ثقافة متجددة.

وقد يحدُث مثل هذا النسيان بشكل إلزامي، ومثال ذلك الثقافة العنصرية النازية في ألمانيا، بعد نهاية الحرب العالمية الثانية، عام 1945م، حين فرضت قوانين ألمانيا الجديدة، وِجْهَةً لثقافة ديموقراطية، تجرِّم التعصب للعرق والفكر السياسي، وتحتِّم نسيان الثقافة النازية ورموزها ودعاياتها وقوانينها.

أو تحدُث النقلة الثقافية وما تستلزمه من نسيان، بتطور معرفي واكتساب ثقافي، يترتب عليه إعادة تقويم للثقافة واستلهام صور أخرى من الذاكرة، وهو ما حدث في منعطفات التجديد في الثقافات المختلفة، ومنها ما حدث في ثقافتنا العربية الإسلامية في العصر العباسي، وفي العصر الحديث، وفي الثقافة الأوروبية منذ عصر النهضة إلى عصر ما بعد الحداثة.

وقد لاحظ المؤرخون للتحولات الثقافية الاجتماعية حدوث نشاط تلقائي أو مُخطَّط له في استبدال العلامات الثقافية والتسميات، وفي حدوث تحولات في اللغة في مراحل التحول الثقافي الاجتماعي ولحظات التجدد الحضاري[1]. فالثقافة ليست مخزوناً ذهنيا ونفسياً من الصور والقواعد والمعايير على نحو مجرَّد، وإنما أشكال من الدلالة عليها ولغة لسانية وسيميولوجية تحفظها وتنقلها؛ فإذا تغيَّرت هذه اللغة الثقافية تغيَّر مدلولها النفسي والذهني، أي تغيرت الثقافة.

وهنا يحضر -مثلاً- قيصر روسيا بطرس الأكبر (1672 - 1725م) الذي أحدث ثورة ثقافية عن طريق اللغة الثقافية، وذلك بفرض أزياء جديدة وسيماء معينة على الروس، بعد عودته من زيارة لبريطانيا، أُعْجِب فيها بما رآه من تقدُّم الإنجليز مقارنة بشعب روسيا. وهو يقصد بذلك القطيعة مع روسيا القديمة والتطلُّع إلى دخول العصر الحضاري على النمط الأوروبي الغربي، عن طريق مواجهة الرموز والعلامات الثقافية القديمة بعلامات جديدة. وليست ملابس الأطباء وخوذات المهندسين وملابس العمال في الشركات، أزياء بلا دلالة ثقافية: دلالة قيمة اجتماعية واختصاص علمي ومهنة.

إنَّ الانتقاص لمهنة من المهن من حيث هو معيار ثقافي اجتماعي، يتغير إذا أُخِذت تلك المهنة في سياق جديد، يصنع لها علامات ثقافية مختلفة في تسميتها وملابسها ومجتمعها. ولنتذكر -في هذا المعنى- انخراط آبائنا في الشركات والمؤسسات الأوروبية والأمريكية، التي عملت في بعض مناطق العالم العربي، ومن ذلك آباؤنا السعوديون -مثلاً- في شركة آرامكو، منذ الخمسينات من القرن الماضي، حين عملوا في شتى المهن من دون شعور بالحرج. والسبب في ذلك هو تغير سياق الدلالة عليهم فيها، فقد كان من شأنه أن يكسر مألوفية تلك المهن لديهم، وأن تحوطهم علامات الدلالة عليهم وعلى المهنة ضمنه، بسياج من العزلة عن مجتمعهم التقليدي، وهالة من كبرياء.

---

(1) انظر، يوري لوتمان وبوريس أوسبنسكي، حول الآلية السيميوطيقية للثقافة، ترجمة: عبد المنعم تليمة، ضمن كتاب، أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة: مدخل إلى السيميوطيقا، إشراف: سيزا قاسم ونصر حامد أبو زيد، ط1، القاهرة: دار إلياس، 1986م، ص ص 296 - 305.

3 - ابن الزبَّال

لن يفهم أحد من نسبة شخص إلى مهنته أو نسبته إلى مهنة أبيه، في سياق ثقافي كالسياق العربي، دلالة تعريف محايد –في الغالب - تجاهه، فهي نسبة دالة على التقويم للشخص إيجاباً أو سلباً؛ ولكن بالقدر نفسه التقويم للمتلفظ بها والدلالة على نسبته الثقافية والاجتماعية. فمن يعرِّف الأشخاص بنسبتهم إلى مهنهم أو مهن آبائهم، أو يقوِّمهم بذلك، قد لا يبرأ من التمثيل لثقافة عنصرية وطبقية، ينقسم فيها المجتمع وفق النسبة للآباء إلى أعال وأسافل. ولا يختلف من هذه الوجهة عمن يعرِّفهم بنسبتهم إلى ألوانهم أو مذاهبهم، فهنا وهناك نسبة تكشف –بحسب السياق - عن عنصرية المتلفظ وطبقيته أكثر من تعريفها الموصوف بها. بل إنها تعتِّم على من تصفه وتحجب فرديته وكفاءته وأحقيته في المساواة وجدارته بالعدالة، وتعتِّم على المتلفِظ بها وتحجب عنا حقائقه في ذلك؛ لأن الوصف يحدُّ التعريف من زاوية واحدة: زاوية متحيزة.

«ابن الزبّال» هو عنوان ضجة أحدثها في مصر (مايو 2015م)، تصريح لوزير العدل، في حوار تلفزيوني، وصف فيه ابن عامل النظافة –رداً على سؤال مقدِّم البرنامج - بأنه لا يمكن أن يصبح قاضياً، أو يعمل في مجال القضاء. فالقاضي، بحسب تعبيره «لابد وأن يكون من بيئة محترَمَة تليق بشموخ القضاء»[1]. واندلعت إثر ذلك ردود فعل غاضبة على السيد الوزير، مستشعرة لدى طبقات واسعة غصَّة الحس الطبقي وثقافة الاستعلاء والاحتكار التي تنتج قيماً ومعايير وأخلاقيات تبرر السحق والانتقاص للكادحين والفقراء. وضجت وسائل التواصل الاجتماعي بالمطالبة بإقالة الوزير ومحاكمته، وسُجلت بلاغات ضده لدى النيابة العامة تتهمه بإصدار تصريحات عنصرية، والحض على التمييز والكراهية، واقتراف جريمة وفق الدستور المصري، والإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

وبالفعل لم ينج الوزير؛ إذ أطاحت الواقعة به.

كان السيد الوزير يقوِّم صلاحية الشخص للعمل في القضاء بنسبته إلى مهنة أبيه، وهو تقويم سلبي لدى الوزير في نتيجته عن «ابن الزبال»، ولكن الوزير كان يقوِّم نفسه أيضاً

---

(1) كان الوزير آنذاك، محفوظ صابر، في حكومة إبراهيم محلب، والوزير نفسه فيما تحدَّث عنه رئيس الوزراء محاولاً تهدئة غضب البسطاء عليه، ابن رجل بسيط لم يكمل تعليمه؛ لكنه أصر على تعليم أبنائه حتى صار أحدهم وزيراً. والحوار معه كان في الفضائية المصرية في حلقة من برنامج «البيت بيتك».

بذلك، من دون أن يصرِّح أو حتى من دون أن يعي: فهو ليس ابن زبال، بل هو «من بيئة محترَمَة تليق بشموخ القضاء»، وهذا هو وصفه في البرنامج التلفزيوني لمن يعمل في القضاء. وإذا كان هذا التقويم يحجب الكفاءة والعدالة التي يقتضي القاضي صفتها، فإنَّ الوزير كان يحدُّ بذلك صفة القضاء من زاوية واحدة: زاوية طبقية عنصرية؛ زاوية رأسية تنزل من الأعلى إلى الأسفل؛ أي أنه كان يتعرى بقدر محاولته التستر، وكان ينتهك القضاء بقدر بحثه لنفسه عن مشروعية فيه ومنه. وهذه الممارسة من الوزير دلالة على إنتاج النخبة المتسلطة اجتماعياً وثقافياً ثقافتها التي تبرر وتشرعن فوقيتها وتقوِّم ذاتها وغيرها، خارج مقاييس العقلانية والإنسانية والعدالة، بل ضدها. ولقد كان الوزير مضحكاً حين أراد الاتكاء على أسباب؛ فذكر أن التجربة أثبتت صحة هذا التوجه، حيث لم يستطع أبناء الفقراء الاستمرار في منصب القاضي، وأصيبوا باكتئاب نفسي ووو... إلخ. وهي مضحكة لأن العالم لم يتنبه إليها فيتشارك مع الوزير تحريم وظيفة القاضي على الفقراء!

إن النظرة الطبقية والعنصرية التي تذهب إلى انتقاص الفقراء وأصحاب المهن الهامشية والطعن في عدالتهم، منتَج ثقافي اجتماعي متفش في عديد من المجتمعات العربية. وخطورتها -بالتأكيد - أشد وأنكى حين تتلبس لبوساً دينياً، وتزعم الاستناد إلى رأي فقهي. ولا يختلف رأي الوزير المصري في شأن ابن الزبَّال، عن رأي معلَن - مثلاً - لقاضٍ سعودي بمحكمة الاستئناف، في جواز الطعن في شهادة أصحاب المهن المستقذَرَة، كـ«موظف الصرف الصحي»[1]. ولا يختلف كل من الوزير والقاضي عن ما هو ممارس في الثقافة، ولم يبتدئا هذا الرأي من عندهما، لأن في المدوَّنة الفقهية التراثية، تمييزاً ضد بعض المهن التي توصف بـ«الدنيئة» و«المستقذَرَة» بعدم قبول شهادة أصحابها، مع الإقرار لدى الفقهاء بأنها مباحة ونافعة بل ضرورية للمجتمع، ويمثِّلون على ذلك بالزبَّال والكسَّاح والجزَّار والدبَّاغ والحدَّاد والحائك ونحوهم.

ويبدو اختلاف الآراء الفقهية في عدالة بعضهم وقبول شهادتهم بسبب اختلاف البيئات والأزمنة في الاحترام للمهنة وعدِّها شريفة، أو اشتراط الضرورة للممارستها. والمسألة في كل الأحوال راجعة إلى خضوع الخطاب الفقهي للعُرْف والثقافة السائدة. وهي بالطبع ثقافة السلطة والقوة والغنى التي تُرتِّب المجتمع معنوياً وأخلاقياً بحسب الجاه الذي يكتسب وزنه وصفاته من معاني السيادة فيها.

---

(1) صحيفة «الوطن» السعودية، 15 أغسطس 2008م، العدد 2877.

يَرِد، في الفقه الحنبلي، لدى ابن قدامة المقدسي (- 620هـ/ 1223م) - مثلاً - قوله: «في الصناعات الدنيئة كالكسَّاح والكنَّاس لا تُقبَل شهادتهما... فأما الزبَّال والقرَّاد والحجَّام ونحوهم، ففيه وجهان؛ أحدهما، لا تُقْبَل شهادتهم؛ لأنَّه دناءة يجتنبه أهل المروءات، فهو كالذي قبله، والثاني، تُقْبَل؛ لأن بالناس إليه حاجة، وأما الحائك والحارس والدبَّاغ، فهي أعلى من هذه الصنائع، فلا تُرَدُّ بها الشهادة»[1].

ويقول الفقيه الشافعي، أبو زكريا النووي (- 676هـ/ 1277م): «واختلف أصحابنا في أصحاب الصنائع الدنيئة إذا حسُنت طريقتهم في الدين كالكناس والدباغ والزبال والنخال والحجام والقيِّم بالحمام، فمنهم من قال لا تقبل شهادتهم لدناءتهم ونقصان مروءتهم، ومنهم من قال تقبل شهادتهم لقوله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ (الحجرات: 13) ولأن هذه صناعات مباحة وبالناس إليها حاجة فلِمَ تُرَدُّ بها الشهادة»[2].

ولا اعتراض هنا، على الفقهاء في التحوط لصدقية الشهادة، ولكن الفقه هكذا لا يخصِّص هذه المسألة؛ فهو يرهن المروءة والصدقية مهنياً، ويتحيزها للأغنياء، ولا يقرن إهانته لأولئك الفقراء الكادحين بما قد يشيع لدى الأغنياء من فساد وتجبُّر وفقر في الحس الإنساني والضمير الأخلاقي. إن الفقه هكذا مسجون ثقافياً، فهو جزء من بنية واقع تقليدي، يعكسه ويعمل على تثبيته والارتهان لثقافته. وهي ثقافة قديمة، فليس للفقهاء حديثاً اجتهاد فقهي مؤثِّر يعبِّر عن إرادة ووعي جديدين ومتفاعلين مع مواثيق الحقوق العالمية في احترام الإنسان، والوسائل الحديثة في التحوط لصدق الشهود في كل حالة على حدة.

4 - الزواج وسلطة الكفاءة

هناك احتواء متبادل للدلالة في العلاقة بين العار والعيب، فالعيب يغدو عاراً، من وجهة تعيير الشخص به، وصيرورته سُبَّة له ولقرابته وفئته الاجتماعية، والعار مدلول للأمر المعيب، ولاقتراف ما يوصف بـ«العيب» أو الاتصاف به. وليس الفرد ولا القيم المجرَّدة من يحدِّد موضوع العيب والعار، ويقرِّر درجته في المذمَّة والشنار، بل المجتمع، في وجوده التاريخي.

---

(1) المغني، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي ود. عبد الفتاح الحلو، ط3، الرياض: دار عالم الكتب، 1997م، ج14، ص153.

(2) المجموع شرح المهذب للشيرازي، تحقيق: محمد نجيب المطيعي، جدة: مكتبة الإرشاد، د. ت، ج23، ص30.

لذلك فإنَّ العيب والعار بمعناهما الاجتماعي - وليس الأخلاقي المجرد - دلالة على المجتمع من حيث هو تركيب ثقافي، وتتجلى فيهما سلطة رمزية تمارس بها الثقافة الاجتماعية - فيما تمارس - حماية علاقات المجتمع وتثبيت التقسيمات والترتيبات بين فئاته، ومن أوضح ما تتجلى فيه هذه الممارسة الثقافية القيمية في المصاهرة بين أفراده وفئاته، وفي جهة المرأة - على وجه التحديد - عبر الشروط الواجبة اجتماعياً في الرجل اللائق للزواج منها.

وعبارة من مثل: «هذولا ما هم من مواخيذنا»، في منطقة الخليج، أي لا نزوجهم أو نتزوج منهم، وملفوظها ينمُّ بوضوح عن تعالي الذات واحتقار الآخر، دالة على السلطة الرمزية التي تحاصر بها الثقافة المجتمع، حصاراً يثبِّت فئاته، ويقسِّم مراتبه في الشرف والقيمة والمعنى، والممتلكات المادية. وتلك العبارة جزء من معنى العبارة المتداولة في المنطقة العربية كلها تقريباً: «مو من ثوبنا» أو «من طينتنا» أو - في مصر - «مش من بتوعنا» وهاتان الأخيرتان، فيما يتضح، لا تخصان الحظر على الآخر في أمر الزواج وحسب، بل حتى على رفقته ومخالطته وما إليها.

ولم تكن السلطة الرمزية للأنساب والأحساب والألقاب، خاصة بالمجتمع العربي، ولم تكن حديثة أو معاصرة فيه، بشكل يختلف عما كان يُمارس فيه قبل الإسلام. فما زالت القبلية، وروح البداوة، ومن ثم دواعي العصبية العرقية فاعلة في المجتمع العربي، وما زال الوعي العربي أكثر التفاتا إلى الماضي واستمدادا للقيمة والمعاني والرمزيات، منه إلى المستقبل.

يحدِّثنا جواد علي، عن السلطة الرمزية للنَّسَب والحَسَب في المجتمع العربي قبل الإسلام، قائلا: «ومن شروط الكفاءة في الزواج عند الجاهليين، التكافؤ في النسب والحسب والمكانة وفي الأصل. وسبب امتناع العربي من تزويج ابنته إلى أعجمي، هو تكرم العرب عن الأعاجم واستعلاؤهم عليهم، ونظرتهم إلى الأعاجم على أنهم دونهم في المنزلة والكرامة... بل عابوا العربي الذي يتزوج أعجمية بسبب النسل، واستصغروا شأن المولود من أب عربيّ ومن أم أعجمية. فهو وإن كان عربياً في عرف العرب من أجل إن النسبَ إلى الأب، ولكنه أعجميّ من ناحية الأم، فهو دون الأصيل في المرتبة»[1].

---

(1) جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ط4، بيروت: دار الساقي، 2001م، ج8، ص135.

وفي عصرنا الحديث تتسبب نزاعات النَّسب القبلي والعشائري، أو إلصاق الأوصاف والانتماءات إلى ما يبدو من منظور اجتماعي أو آخر دنيئاً وفاقداً للأصالة من المهن والصنائع، في نزاعات اجتماعية. وما فتئت هذه النزاعات حول المرأة وزواجها، تحديداً، موضوع شكاوى في المحاكم، في أكثر من بلد عربي[1].

ويتيح قانون الأحوال الشخصية في غير بلد عربي اعتراض ولي المرأة على زواجها، وأحياناً فسخ عقد زواجها، بحسبان الكفاءة شرطاً في لزوم الزواج، تاركاً تحديد معاييرها وموضوعاتها للعُرف المعمول به في البلد، وهو العرف الذي يحسمه ما تعبِّر عنه وتؤبِّده مقولات المذهب الفقهي المتَّبع حتى وإن كانت تنطق بما كانت عليه أعراف الناس في القرن الثالث أو الرابع الهجري[2]. هكذا يبقى العرف الاجتماعي في عصرنا، كما هو في التراث العربي، منبع التنازع في مسألة التكافؤ في النسب والحسب والصناعات والممتلكات، والتمييز والتقسيم والترتيب للمكونات الاجتماعية، وقانون الحكم فيه، بقدر ما هو منبع تلك التمايزات الاجتماعية كلها.

وليست المنطقة العربية والإسلامية وحدها، من يتخذ العرف مرتكزاً للإحالة القانونية والقضائية على قرائنه، فالقوانين في العالم كله، وفي مختلف الموضوعات القانونية لا تنفك عن الصدور عن العرف، أي عن ما استقر في المجتمع المعني تجاه أمر ما من عادات وتقاليد. وهذا ما يجعل السلطة الرمزية لما يحيل على العادات والتقاليد من مسميات وتصنيفات وألقاب، ومنها هنا موضوعة التكافؤ وقيمة الإحالة على النسب وألقاب الناس والعمل وأصناف الصناعات، ملفتاً من حيث هو موضوع ثقافي اجتماعي، صنَعَه المجتمع الإنساني، ضمن تغالب فئاته وتصارعها، وليس

---

(1) انظر تفاصيل موسعة عن هذه القضايا ونصوص بعض الأحكام الصادرة تجاهها، د. عبد الله بن أحمد الحمادي، الكفاءة بين الزوجين في النسب وتطبيقاتها القضائية، الرياض: وزارة العدل، مجلة القضائية، ع2، رجب 1432هـ، ص ص 20 - 66. وانظر -أيضاً- أحمد أميري، مقال «كفاءة النسب في الزواج»، صحيفة الاتحاد الإماراتية، في 30 يناير 2018. مساواة: تقرير عالمي عن المساواة في الأسرة المسلمة، ترجمة: عثمان عثمان، ماليزيا، كوالالمبور: مؤسسة أخوات في الإسلام، 2009م.

(2) انظر، عرضاً لقوانين الأحوال الشخصية في شأن شرط الكفاءة في الزواج، وما تتيحه لولي المرأة من رفض لزواجها أو طلب فسخ لعقد نكاحها بعد عقده، في غير بلد عربي، لدى: قحطان هادي عبد، الكفاءة في عقد الزواج في الشريعة الإسلامية والقانون، العراق، تكريت: مجلة جامعة تكريت للعلوم الإنسانية، م14، ع6، يونيو (حزيران) 2007م، ص ص 194 - 224.

طبيعياً، أو بدهياً، أو مجرداً، بأي حال. إنه بلغة هوسرل من حقائق العالم المعيش، التي تفترق لديه، في ارتباطها بالتاريخ والسياق الثقافي، عن حقائق العلوم الموضوعية، وهي حقائق كونية ولا تتعلق بمحيط ثقافي معين[1]. والنتيجة هي علوق المجتمع بفئاته السائدة والمسودة في شَرَكه، أو بالأحرى علوق القيم الإنسانية العقلانية التي لا تكون قيماً بهذا المعنى من دون أن تغدو ضرورية وشاملة إنسانياً.

وهذا العلوق الذي يأسر المجتمع في الصراع ويؤبد أغلاله، هو ما ينجلي في جدلية العبد والسيد التي باتت لدى هيجل جوهر التاريخ الإنساني، في شكل مخاطرة السيد لتحقيق الاعتراف به وخوف العبد ومن ثم خضوعه للسيد[2]. هذه الجدلية التي تتركب في العمل (وهو ما يجد العبد فيه ذاته، وهو - في الوقت نفسه - ما يستولي عليه السيد)، أفضت - فيما نعرف - إلى أن يقرأ فيها ماركس ضرورة انتصار العبد - أي المساواة - بهيمنة جديدة يمثلها العبد في إنسان أو طبقة تمثل - حسب الإيديولوجيا الماركسية - الكل. ولكن الجدلية بقيت في حاجة إلى قراءة من وجه آخر، ليأتي هابرماس، منتقداً جنوحها عند ماركس، إلى الأداتية والاقتصار على العمل وإهمال التفاعل والتواصل، ومراهناً على التحرر من أشكال العبودية والسيطرة باستبدال الاعتراف المتبادل بين الناس، وبلوغهم اتفاقاً يتجاوز خلافاتهم وحالة يحقِّقون فيها الإدراك، بواقع القمع والإقصاء والتراتب المهين، وبالرغبة في الإخضاع والقمع المتبادلة.

***

لكن المسألة تستدرجنا إلى رؤية الأدلجة للدين، وذلك حين تحيل الثقافةُ المهيمنة الدينَ، إلى عامل تقسيم وتراتب وتمييز للفئات الاجتماعية، خدمةً لنظام السلطة الاجتماعية القائم الذي يختزل المصالح كلها في مصلحته، وذلك بدل أن يمارس الدين فعلاً «يوتوبياً» عن طريق نقد الثقافة المهيمنة، وفَضْح أوثانها التي تصنع بها التمييز والتأبيد.

وإذا كان الحاضر الإنساني يرث ثقافة الماضي؛ معرفته وقيمه، فإنَّ من أسوأ ما ورثه الحاضر العربي الإسلامي من ماضيه الثقافي الأحكام الفقهية العنصرية والفئوية

(1) إدموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندتالية، ترجمة: إسماعيل المصدق، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2008م، ص131.

(2) هيجل، فنومنولوجيا الروح، ترجمة: ناجي الموْنلّي، ط1، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2006، ص ص 267 - 278.

المشرعَنَة عند بعض الوجهات الفقهية بقداسة الدين، والمتأوِّلة لها ظُلماً وزُوراً في وجهة الحماية لممارسة عنف رمزي تجاه بعض الفئات والطبقات وفرض التصور عن العالم الاجتماعي بما يجعله ملائماً لمصالح فئوية. وهذا هو الوجه الذي يستحيل الدين عبره إلى ممارسة إيديولوجية سواء من وجهة الحيلولة دون رؤية غير مزيفة ومشوهة للواقع، أو تثبيت التراتبات والامتيازات والتقسيمات الاجتماعية، واختزال المصالح المتعددة في مصلحة فئوية.

لقد تحدثنا عن مفهوم «المهن الدنيئة» أو «المهن المستقذرة» على حدٍّ ما استعمله الفقهاء من وصف لها، ومن شرعنة دينية لاحتقار أصحابها ونفيهم من دائرة العدالة، وما يلزم عن ذلك من تجريح لكرامتهم الإنسانية. ولا ينفصل عن هذا المنظور الطبقي والفئوي، منظورٌ عنصريٌ آخر هو ما يوصف بـ«الكفاءة في الزواج» التي تبنَّى بعض الفقهاء فيها شروطاً عنصرية وطبقية وفئوية. وهنا وهناك يقرِّر الفقه الأعراف والتقاليد المحدودة زماناً ومكاناً ويتخذها معياراً لأحكامه التي ينسبها إلى الدين، ويتأوَّله لتسويغها، فتغدو ممارسته تلك، شرعنةً للعنصرية وممارسة للتمييز والتفريق الاجتماعي.

تعني الكفاءة في الزواج عند جمهور الفقهاء المماثلة والمساواة في أمور تقل وتكثر بين مذهب وآخر وبين فقيه وآخر داخل المذهب الواحد، وتمامها عند الحنابلة –مثلاً– «معتبرة في خمسة أشياء: الديانة، والصناعة، والمَيْسَرة، والحرية، والنَّسَب».

وهي في الخطاب الفقهي معتبرة في الرجل دون المرأة، فلا يبدو في هذا الخطاب أي قيد من قيود الكفاءة مشروطاً على الرجل في المرأة التي يريد الزواج بها. ويبدو العُرف الثقافي السائد مستنداً لحساباتها الفقهية في شأن النسب والصناعة والغنى والحرية، دفعاً للعار فيما يصف ابن قدامة. فالخطاب الفقهي هكذا، ذكوري النزعة، ويعبِّر عن النسبي ثقافياً بمطلقات دينية، وبذلك يرتهن لوضعية ثقافية محدودة وغير متحسِّبة للتغيُّر، هي وضعية التملُّك الذكوري لجسد المرأة، وضعية القبلية والأبوية ولوازمها التي يستطيع المرء ببساطة أن ينفيها من مقاصد الشريعة الإسلامية وغاياتها بالمنطق الذي يؤكِّد عليه الفقهاء دائماً وهو كلية الشريعة وصلاحيتها على امتداد الزمان والمكان.

ويتأكد الحديث عن كفاءة الزوج في الخطاب الفقهي، أكثر ما يتأكد من الوجهة العنصرية والفئوية، في كفاءتين هما: النَّسب والصناعة. ففي شأن النَّسب يأتي الفَرْز القبلي والعشائري والأسري، ويأتي الفرز القومي والإثني. نقرأ لدى ابن قدامة المقدسي، قوله: «ولأن العرب يعدُّون الكفاءة في النَّسب، ويأنفون من نكاح الموالي،

ويرون ذلك نقصاً وعاراً، فإذا أُطلِقت الكفاءة، وجب حملُها على المتعارف، ولأن في فقد ذلك عاراً ونقصاً، فوجب أن يُعتبَر في الكفاءة كالدين». وقوله: «روي عنه (عن أحمد) أن غير قريش من العرب لا يكافئها، وغير بني هاشم لا يكافئهم». «والدليل على اعتبار النسب في الكفاءة، قول عمر، رضي الله عنه: لأمنعنَّ فروج ذوات الأحساب إلا من الأكفاء»[1].

وفي شأن الصناعة، وهي الحرفة التي يحترفها الرجل ويوصف بها، يأتي الفرز الفئوي والطبقي، داخل حقول العمل وأصنافه المباحة والضرورية للمجتمع؛ ففي الخطاب الفقهي –فيما هو مباح ومفيد ومطلوب عملياً – صناعات «شريفة» و«جليلة» وأخرى «دنيئة». يروي ابن قدامة المقدسي الرأي الفقهي الشارط للكفاءة في مسألة الصناعة، قائلاً: «فمَنْ كَان مِنْ أَهل الصَّنائع الدَّنِيئة، كالحائك، والحجَّام، والحَارس، وَالْكسَّاح، والدبَّاغ، والقيِّم، والحمَّامي، والزبَّال، فلَيْس بكُفْء لبنات ذَوي الْمُرُوءات، أَو أَصْحاب الصَّنائع الْجَلِيلَة، كالتِّجارة، والْبناية؛ لأَنَّ ذَلك نَقْص في عُرْف النَّاس، فأَشْبَه نَقْص النَّسب، وقد جاء في الحديث: «الْعَرَب بعضهم لبَعْض أَكْفَاء، إلَّا حائكًا، أَو حجَّامًا». قيل لأحمد – رحمه اللَّه – : وكيف تأخذ به وأنت تُضعِّفُه؟ قَالَ: العمل عليه. يعني أَنه ورد موافقًا لأهل العُرْف» (ص395).

***

والتأوُّل لدى الفقهاء للمعاني الدينية، إلى معان عنصرية وتطويع الدين للثقافة واضح [2]. والإقرار لديهم بضعف بعض الأحاديث وجَبْر هذا الضعف بما جرى عليه العُرف لا يقل وهناً عن الاستدلال بقول عمر بن الخطاب وغيره من الصحابة ضد منطق النص القرآني وهو المصدر الأول للتشريع النافي لكل التمايزات العنصرية، وضد فعل الرسول والصحابة في مجتمع الصدر الأول لتأسيس المعاني والمقاصد الدينية الإسلامية. ولا تخفى دوافع التفاضل القبلي أو العربي من وجهة سلطوية، لكن الذي يخفى أحياناً هو الفصل بين هذه الدوافع وبين كثرة الوضع والاختلاق والتأويل

(1) المغني، ج9، ص 392.

(2) ورد عن الإمام الشافعي قوله: «ولم يثبت في اعتبار الكفاءة بالنسب حديث». أبو زكريا النووي، المجموع شرح المهذب، ج16، ص184. وانظر هذا المعنى أيضاً، لدى ابن تيمية، فيما ينقله، عن مجموع الفتاوى، مروان إبراهيم القيسي، موسوعة حقوق الإنسان في الإسلام (الميسرة)، طبعة المؤلف، 2014م، ص317.

للأحاديث النبوية التي تؤسِّس مشروعية دينية عنصرية وإثنية وقبائلية ضد مشروعية دينية حقَّة في الازدراء للعنصرية بكل أشكالها.

ليس ما يوصف بـ«الدين» فيما يشرِّعه أولئك الفقهاء من تمييز وترتيب وتقسيم في المجتمع، مسؤولاً عن هذه العنصرية، بل المؤكَّد أن الدين الحق مسؤول عن تجريمها وإدانتها من دون اختلاق هذه المرة للنصوص، أو تأوُّل لها وللمقاصد والغايات الدينية. المسؤول عنها هو الثقافة السائدة التي تتفاعل معها بعض الوجهات الفقهية وتتكيَّف، أو تتفاعل الثقافة السائدة نفسها مع ما يسيغ معاييرها ويخدم المصالح التي تحميها، من تلك الوجهات في التراث الفقهي القريب أو البعيد. والتراث الفقهي أغنى وأوسع – بداهةً – من أن ينحصر فيها.

وإذا استعنا بتحليل بورديو للسلطة الرمزية للثقافة المهيمنة التي تُنتج ضغطها وعنفها على الأفراد والجماعات داخلها، فسنرى فيها سلطة «الهابيتوس» أي المنظومة المؤلَّفة من معايير الإدراك والتقدير المنغرسة في المجتمع، التي تصنع طبعاً وعادة في الفضاء الاجتماعي، ولا يستطيع الفرد ولا الفئات الاجتماعية أن يندرجوا في فضاء مجتمع معين من دون أن يتشربوها في تنشئتهم وألقابهم وتعليمهم وتمثلهم للغة والرموز وأشكال الدلالة التي يعرفهم بها غيرهم ويزن قدرهم الاجتماعي، ويعرفون بها غيرهم ويزنون قدره الاجتماعي. فسلطة الهابيتوس التي تصنع سجن الطبع الاجتماعي والسجية والعادة، ناتجة بدورها - فيما تَنْتُج - في المجتمع، عن الرأسمال المادي والرأسمال الرمزي، أي عن تقسيمات التملك المادي، وامتيازات الألقاب والتسميات والنَّسب والأزياء والعلاقات الاجتماعية وأساليب العيش... إلخ.

هكذا يمكن النظر إلى ترتيب الأنساب والانتماءات والقبائل والمناطق والألوان والإثنيات للأفراد في مجتمع معين، والتمييز لبعضها ضد بعض، من هذه الوجهة الثقافية، بمثل النظر إلى ألقابهم تبعا لحقول العمل والحِرَف والصنائع التي ينشطون فيها. أي من وجهة الحسبان لها «رأس مال» يوفر لمن يمتلكه سياجاً للسمو والانغلاق والنخبوية، ويمارس الصد لمن لا يمتلكه والتقليل من كفاءته وموقعه الاجتماعي وكرامته الإنسانية. ولا يمكن - بالطبع - أن ينجو الدين من تحكُّم الثقافة السائدة التي تصنع تقاليد المجتمع وعرفه وتصوُّره عن ذاته الاجتماعية، على النحو الذي باتت الأحكام الفقهية دعوى امتياز فئوي وفرز اجتماعي.

إن عمل الثقافة السائدة، من حيث هي مفعول إيديولوجي، يتجه دوماً إلى تبرير النظام القائم بإقرار الفروق والمراتب وتبريرها.

5 ـ سلطة اللقب

حين تمارس الثقافة هضماً لبعض الفئات الاجتماعية، وإدناءً لنسبها أو مهنتها، أو مذهبيتها، أو لونها، وتحجز للمنتمين إليها خانات وتصنيفات موسومة بألقابهم وأوصافهم المعبَّأة بالقيمة المسجَّلة لهم في الذاكرة الاجتماعية، فإنَّها نفسها تمارس – بالمقابل – الإعلاء والتمييز لصالح فئات اجتماعية، وتحجز للمنتمين إليها تصنيفاً دالاً على الاحترام لهم والامتلاك لرأسمالٍ رمزي تُعبِّر عنه ألقابهم وسيماءاتهم في ذاكرة المجتمع الثقافية.

وهذا هو ما يلفتنا إلى ما تمتلكه الألقاب من قيمة دلالية بالمعنى الثقافي الاجتماعي، قيمة ليست للألقاب من حيث هي كلمات لغوية معزولة عن السياق الاجتماعي، وإنما لها بوصفها تمثيلاً لذلك السياق الذي تقوم فيه الفروق والمراتب والفواصل بين المكونات والفئات الاجتماعية. وهي إذا تذكرنا فعل الصراع الرمزي الذي وصفه بورديو، ليست ألقاباً للإخبار والتعريف المجرَّدين، وإنما تندرج في «الهابيتوس» أي في المنظومة التي تُرسِّم الإدراك والتقدير ويتولد عنها التمثُّل الذي يكون لدى الأفراد عن وضعهم في الفضاء الاجتماعي. وهذا «الهابيتوس» يتولَّد بدوره عن «وضعية معينة تحددها المكانة في توزيع الخيرات المادية والرأسمال الرمزي... الذي يسمَّى عادة امتيازاً وسيادة».

إن للألقاب عند اقترانها بأسماء الأشخاص، وظائف دلالية في المجتمعات، فلقب الشخص يقدِّم دلالة تعريفية تزيد على تعريفه باسمه مجرداً، وقد تكون دلالة مدحية وتشريفية وإنمائية إلى فئة مخصوصة بمقام امتياز اجتماعي أو معرفي أو ثقافي أو عملي، أو ذات دلالة على موهبة ونبوغ ما. وهذا هو مدار أهمية اللقب لصاحبه. أما وظيفة الألقاب من وجهة المجتمع المحيط بأصحاب الألقاب، فتبدو حين يتداول بعض أفراده الإشارة إلى الشخص بلقبه، أو حين يبتدرون إطلاق اللقب عليه في الحديث إليه أو عنه. وذلك لمزيد من التعريف به، أو التعبير عن الاحترام له وتوقيره والاهتمام به، أو النفاق له وتملقه، أو تعظيمه في مقام التعصب الاجتماعي والمذهبي والفكري والرياضي والفني وما إليه. وقد يجتمع الاحترام والتوقير في ذكر اللقب مع الدلالة به، لدواع عملية، على تخصص صاحبه العملي والعلمي، أو على مكانته الاجتماعية.

وليست الألقاب كلها مدحية أو حتى تعريفية محايدة، فهناك ألقاب قدحية وانتقاصية تجمع إلى تعريف من يُنبَز بها ذمَّه وتحقيره أو التحذير منه. وفي الأحوال كلها فإنَّ

التأمل في تداول الألقاب وإطلاقها، يكشف عن دلالة على الثقافة الاجتماعية على وجه العموم، أو على ثقافة فئة مخصوصة، أو على أفراد، يكشف عن دلالة على وقائع اجتماعية وعلى تصورات وقيم وأخلاقيات: ثقافة تراتبية وطبقية ورسمية، ثقافة عالمة أو شعبوية، ثقافة تحترم الآخر أو لا تبالي به أو تحتقره، ثقافة مرتهنة لتسلط فئوي أو عامرة بالتعدد... إلخ. هكذا تصبح المعرفة بالثقافة الاجتماعية معرفة باللغة من حيث هي سلطة رمزية يتعرف بها الفرد على وضعه في المجتمع، ويرضخ لما تمليه عليه. وهي معرفة تتيح اكتشاف سجن المجتمع لمكوناته في ثقافته ورمزياته التي يمارس بها العنف على مكوناته، بقدر ما تتيح له التحرر من ذلك السجن بالمعرفة له، فالمعرفة حرية.

ما الذي يدعو إلى شيوع لقب اجتماعي أو ثقافي أو ديني، دون غيره من الألقاب في مجتمع من المجتمعات، أو لدى فئة اجتماعية أو مذهب، وفي حقبة من الحقب؟! ولماذا يتنافس الناس في الاتصاف بهذا اللقب أو ذاك والتسمِّي به؟! وما دلالة الإقبال على إطلاقه والوصف به؟!

حين نتأمل في ألقاب من قبيل: حجة الإسلام، شيخ الإسلام، المجتهد، آية الله العظمى، الشيخ، الأستاذ، أمير الشعراء، المفكر الإسلامي، المفكر الكبير، الدكتور، الإمام، الرئيس، الباشا، البيه، الأفندي... إلخ، فسنرى في كل لقب مثالاً على دلالة تجاوزه مفردا إلى سياق اجتماعي وثقافي وتاريخي، وإلى وجهة معينة في الدلالة باللقب، على نحو تتعدَّى دلالته صاحب اللقب، إلى المتداولين له بدلالة أوسع من المتداوِل بوصفه فردا، وأوسع كذلك من المُلقَّب به.

ولهذا كانت ألقاب الأشخاص، دلالة سلطوية في المجتمعات، بأكثر من معنى، أي دلالة طلب للغلبة، وضبط وسيادة. ويمثل تداولها في بعض مستويات الثقافة الاجتماعية، مشكلات قيمية، من منظور التمييز الفئوي والمركَزة لصفة اللقب، والصراع الإيديولوجي. لكن مشكلة بعض الألقاب، تغدو، من وجه أو آخر، مشكلة تعريف ودلالة في الخطاب الاجتماعي حين تفقد أسباب اختصاصها بأصحابها، المعترف لهم اجتماعيا بامتلاكها والاتصاف بها والنسبة إليها. فإذا تلقَّب شخصٌ بلقب ليس له دلالة عليه، أو أُطلق هذا اللقب عليه دونما امتلاك لاستحقاقه المرسَّم من قبل السلطة الاجتماعية، فإنه يُسهم في إفساد دلالة ذلك اللقب على أصحابه الذين تواطأ المجتمع على الدلالة عليهم به. وهي - عندئذ - جناية مزدوجة من جهة تزوير التعريف

بنفسه، ومن جهة انتهاك الاصطلاح الاجتماعي الذي يَشْرُط ذلك اللقب ويقيِّده بمن يملك شَرْطه.

ومن المؤكد أنَّ ألقاباً عديدة تتعرض للادعاء من قبل من لا دلالة في أشخاصهم أو وظائفهم أو اختصاصهم عليها، ومن هذه الألقاب لقب «الشيخ» مثلاً، الذي يبدو أنه، في عديد من المجتمعات العربية المشرقية، لاسيما الخليجية، أكثر الألقاب ادعاءً للاتصاف به، أو إطلاقاً له ووصفاً به.

كان إطلاق لقب «الشيخ» على «من لا يستحقه» موضوع تحذير وزارة الثقافة الإعلام في المملكة العربية السعودية مرات. وسياقات التحذير هذه تدل على عامية الاستعمال له، بما يفسد خصوصيته من حيث هو منصب قبلي أو ديني، ويجعله نهباً للمدَّعين. وسياق الحفلات الخاصة حين يُسجَّل لقب المحتفل على بطاقة الدعوة، بما فيها الأعراس، أدل على عمومية لقب «الشيخ» فهو لقب من لا يجد له لقباً، بل هو لقب يَعْدل إليه أصحاب الألقاب الأخرى، فيتخلون عن ألقابهم مفضِّلين عليها اتصافهم به، أو يضيفونه إلى ألقابهم: «الشيخ الدكتور» و«الشيخ المهندس» و«رجل الأعمال الشيخ»... إلخ.

والتنافس على الوجاهة الاجتماعية، والمعنى السلطوي فيها، هو ما جعل بعض الألقاب التي تدُل عليها، موضوع بيع وشراء بالمال، في بعض المجتمعات، ومن ذلك لقب «الباشا» في الدولة العثمانية. وحين تمنع بعض السلطات استعمال ألقاب بهذه الدلالة، كما حدث في مصر بعد قيام ثورة يوليو 1952م، فإنها تصنع ثقافة جديدة، في التسمية والمخاطبات، لها انعكاساتها على علاقات المجتمع، وتصوراته وقيمه.

لكن المجتمعات - أحياناً - تنتقم أو تعارض، ما تحمله بعض الألقاب من تسلط وتعال، وذلك باستعمال اللغة في تخاطباتها استعمالاً يُعمِّم تلك الألقاب، ويفضُّ دلالتها المغلقة ويُعدِّدها. هكذا أصبحت الوجاهة التي آل إليها معنى الشيخ بلا أي معنى لإثباتها والبرهنة عليها، ولا أحد يتقبل أن يوصف بنقصان الوجاهة والمكانة، فكل صفة تدل على نقصان الوجاهة كالفقر أو الجهل أو الموقع الهامشي في المجتمع، تجد في اتساع دلالة الشيخ ما يغطيها، أو ما يعارض نقصانها. وعندئذ، يغدو كل أحد، أو يمكن أن يغدو، شيخاً وابن شيخ وأباً لشيوخ... إلخ.

وقد نقول إنَّ اتساع دلالة «الشيخ» ومن ثم شيوع لقبه في المجتمع، جاءا من امتلاكه

من قبل المؤسسة الدينية، وشموله كل من يتصف بالدين أو يؤدِّي وظيفة دينية. فالشيخ في استعمال المجتمع للقبه من هذه الوجهة الدينية، هو: المفتي، والقاضي، ومدرس العلوم الدينية، والداعية، والمأذون، وإمام المسجد، والمؤذن، والراقي أو الطبيب الشعبي، وخريجو الكليات والمدارس الدينية، والشخص الذي تظهر عليه علامات التدين المخصوصة... إلخ، وقد نقول إنه جاء من ذلك ومن أصحاب الثراء المادي. لكن المهم من ذلك هو الدلالة المختزنة في لقب «الشيخ» على السلطة: الدلالة التي يمكن استعمالها في تحليل الثقافة الاجتماعية، من زاوية مراكز القوة والسلطة التي تنعكس على تخاطباتها وعلاقاتها. ومن الواضح هنا أنه لا يكفي في محاصرة شيوع استعمال لقب مثل «الشيخ» وتقليله، منع الاستعمال له من قِبَل غير المخصَّصين بدلالته على وظيفتهم بأوامر رسمية، بل لابد من تفكيك دلالة السلطة فيه وحَصْرها وتحديدها.

III ـ المرجعيات الفئوية: التمييز والاستبداد

يقودنا مبحث العيب والشرف الاجتماعيين، بوصفهما فعلاً ثقافياً، إلى المرجعيات الرمزية الفئوية في المجتمع، التي تتضح فيها - أكثر ما تتضح - المنازعة لسلطة العموم الاجتماعي التي تمثِّلها الدولة. فمن المسلَّم به أن الأفراد لا يوجدون في شتات العراء معزولين عن كل سند فئوي، والمشكلة - بعدئذ - هي في خطورة هذه الكيانات الفرعية الناظمة للأفراد، حين تتعصَّب لذاتها، وتَفْرض سُلطتها، وتنذر بالتصادم مع غيرها مما يشبهها من الكيانات، أو تستفز فيها دواعي التعصب والتصادم، التي تستنفد جهد الدولة التنموي، وتبني استقرارها على توازنات تجعل الاستقرار محدودا وموقوتا وهشاً.

وأشد تلك المرجعيات الفئوية التي يشكِّل تمركُزُها على ذاتها، وتعصُّبُها، الخطورة الموصوفة أعلاه في البلدان العربية: القبيلة والطائفة أو المذهب الديني.

1 ـ القبيلة والدولة

تبدأ الدولة حين تنتهي سلطة القبيلة وما يشبهها من فئويات، وتبدأ القبيلة وما يشبهها أيضاً، حين تنتهي سلطة الدولة. الوجود المزدوج للسلطتين: القبيلة والدولة، هو وجود للتنافي المتبادل بينهما، وهو تناف لابد من ترجُّحه في كفة الدولة التي تتحقق بها الوحدة الوطنية والانتظام الاجتماعي المعبِّر عما فوق القبيلة، وإلا حدث النكوص إلى ما قبل مرحلة الدولة الوطنية وما قبل المدينة في التاريخ الإنساني، أعني إلى مرحلة القبيلة التي تقترن سطوتها دائماً بالشتات والبداوة والترحال والغزو.

هكذا يصبح الوجود المزدوج والمتنافي بين القبيلة والدولة، حركة تأرجح وصراع وتذبذب. لابد -إذن - أن تكون العلاقة بين القبيلة والدولة، علاقة احتواء؛ فتبدأ الدولة حين تنتهي سلطة القبيلة وسطوتها. وعندئذ تتحول القبيلة التي لا سبيل لإلغاء وجودها في جل المجتمعات العربية، من وجود تقليدي مقاوم للعصر ولولادة الفردية، إلى وجود مدني خالص، يتضام مع غيره من الكيانات الأهلية المدنية، في الحد من تغوُّل

الدولة، ويساعد في تعميق معاني الحرية وخلْق التوازنات المدنية والمعنوية للوجود الاجتماعي داخل الدولة.

وهذا هو معنى التأكيد على هيبة الدولة وسلطتها في مقابل القبيلة. فالتعصبات القبلية التي تشكل وسيلة ضغط وتضطر الدوائر النظامية والتشريعية إلى الإذعان لها أو إلى التدخل الرمزي للدولة في صلح يرضي القبيلة، كما في التفريق بين زوجين أو السعي للعفو عن جان... إلخ. تلك التعصبات هي محك اختبار حقيقي لهيبة الدولة وسلطتها.

وهذان المثالان اللذان ذكرناهما واضحان أشد الوضوح في الدلالة على أسوأ ما تستحضره القبيلة في عصرنا من سيئات الماضي البدائي والمتخلف، الذي كانت القبيلة فيه تمارس حضورها بقدر ما تمارس تعصباً لذاتها، يشبه التصور لدم أزرق يجري في عروق أبنائها وبناتها، فيكاد يُخيِّل إليهم أنهم -قَبَلياً- يختلفون عن خلق الله، ويحقُّ لهم - بسبب ذلك - ما لا يحق لغيرهم. ولذلك تحتشد القبيلة لمنع زواج إحدى بناتها من أحد أبناء القبائل الأخرى، أو من غير قَبَلي، أو تسعى إلى فسخ عقد النكاح، فضلاً عن دفع أبنائها إلى القناعة بذلك وممارسته. ويَنْجُم عن ذلك التعصب القبائلي -في غير بلد عربي- اعتداءات مؤسفة باسم شرف القبيلة أو باسم الشرف بالمطلق.

ومِثْلُه حمايةُ القبيلة لأبنائها الجُناة، وممارستها الضغط في ما تتيحه القوانين وما لا تتيحه للنجاة بهم من العقوبة. وأحد أشكال ذلك الضغط جَمْعُ المبالغ المالية الضخمة لدفع ديات أو شراء ذمم أو تسوية خلافات. ولا تقف الدلالة هنا وهناك على حجز المجتمع عن التقدُّم والوعي بمعاني العدالة والحقوق في فضاء حديث يتيح للفردية أن تترسَّخ وللحرية أن تشيع، بل تتعداه إلى الطعن في هيبة الدولة، وانتقاص معنى الوطنية، وتُنذر بالأسوأ.

لقد برزت في السنوات الأخيرة أشكال التعصب القبائلي، ضمن أصناف أخرى للتعصب تلتقي كلها في الاستقواء بالانتماءات الهامشية والجزئية ضد انتماءات الآخر، ضمن دائرة الوطن أو الدين أو الإنسانية. وليس التعصب القبائلي أقل سوءاً أو أخف جرماً من أي تحيز عنصري له صفة الجريمة المنصوص على عقوبة ملائمة لها في عديد من دول العالم حين يُمَارس ضد الآخر. أمَّا المهم في جريمة المتعصبين والعنصريين، في هذا السياق، فهو عدم الحسبان لها في حق من اقتُرِفت ضده من الأفراد أو الجماعات فحسب، وإنما الحسبان لها جريمة في حق الجماعة الوطنية بكاملها، وفي حق الإنسان في عمومه.

لا سبيل إلى احتواء القبيلة وطنياً مادام هناك تسويغ للتعصب القبلي -تماماً كما هو التسويغ لأي تعصب - وإفساح له، وتخلية لدعاته، وبراءة لمقترفيه، وإذعان لقوته وضغوطه. فاحتواء القبيلة وكل الانتماءات المشابهة لها لا يكون بغير ترسيخ سلطة الدولة وهيبتها عن طريق القوانين التي تتحدد فيها جريمة التعصب وتُسَن العقوبات الرادعة عنها.

2 ـ الفئوية والاستبداد

تتشارك النزعة الفئوية، سواء كانت باسم الطائفة الدينية أو المذهبية، أو باسم القبيلة، أو باسم تيار إيديولوجي شمولي، في التأسيس للاستبداد، وفي ولادة الديكتاتور. ويمكن أن نلاحظ الاقتران بين الديكتاتورية وبين الطائفية ومشتقاتها العنصرية الأخرى؛ فكل ديكتاتور هو طائفي إلى العظم، وعنصري إلى النخاع. والديكتاتورية ليست علاقة فردية بالاستبداد والتسلط، بل لابد أن تجسِّد فرديتها هذه دلالة عنصر اجتماعي أو طائفي معيَّن وأن تستند إليه مانحةً إياه ومتبادلةً معه الامتياز بعناوين دينية أو وطنية أو قومية أو طبقية أو إيديولوجية... إلخ. ومن دون هذه العلاقة التمييزية ضد آخر لا يتكوَّن الديكتاتور ولا يستطيع البقاء. وعلينا أن نقرن -كذلك - بين الطائفية ومشتقاتها وبين التوحش الإجرامي الذي يفوق كل توحش؛ فمن يقترف وحشية لا يرى في الضحية تساوياً معه، أو حقاً في التساوي.

أن تكون طائفياً أو عنصرياً بأي معنى، فأنت أكثر توحشاً وتجرداً من الإنسانية، وليس أقسى ولا أشرس ولا أوغل في الوحشية ممن تعود وحشيتهم إلى طائفيتهم وعنصريتهم ضد ضحاياهم، ليس لأنهم -فحسب - لا يرون في غيرهم من الطوائف كينونة تستحق الوجود، أو صفة بشرية تُساويهم في الخلق، بل لأنهم -أيضاً - يُضفُون بادعاءات عقائدية ومذهبية على وحشيتهم قداسة، ويمنحونها صفة تعبُّدية وتطهرية بهذا المعنى أو ذاك. وهكذا ليس لك أن تسائل في الطائفي - ومن يشبهه في التعصب - فرديته وضميره وعقلانيته وإنسانيته ووطنيته... إلخ؛ لأنَّه لا يملك شيئاً من ذلك، ولن يكون الطائفي أو العنصري كذلك إذا امتلك شيئاً من ذلك. لكن الطائفية لا تعني الانتماء إلى طائفة أو مذهب أو دين، وإلا لكان كل إنسان طائفياً بالضرورة. وحين تشتعل الفتنة الطائفية لا يرى الطائفي نفسه طائفياً، بل يرى الطائفية في غيره ورَدّاً عليه. ولذلك نجد في منطقتنا العربية الآن من يعمم الصفة الطائفية على شعوب ومذاهب بأسرها.

إنَّ الوطن الجامع ليس طائفة أو مذهباً أو قبيلة أو عرقاً أو إقليماً... بل وحدة، ولأنه

وحدة فهو بالضرورة متعدد، فلا وحدة - أي لا تآلف وتشارك - بين الشيء وبين نفسه بل بينه وبين غيره. مَذْهَبَة الوطن أو عَنْصَرته بأي معنى ديني أو مذهبي أو عرقي أو إقليمي... إلخ، تُحيل على سلطة مستبدَّة. بين الاستبداد وبين الطائفية والعنصرية ومشتقاتهما علاقة اقتضاء وترادف، فالمستبد لا يكون مستبداً فقط بفرض الإذعان له على الناس بالقوة، بل بخلق حاجة وطنية إليه في ذاته بحسبانه دوماً صمام أمان من الحرب الأهلية.

ليست المشكلة - وطنياً - في أي بلد من البلدان، في تعدد الطوائف والإثنيات والقبائل والأقاليم، إلا بالاستبداد الذي يلغي التعددية، ويمنح مكوِّناً اجتماعياً امتيازا على غيره من المكونات حتى ولو بدا هذا المكون أدلوجة غير دينية.

وبالطبع فإنَّ الديكتاتور لا ينتج الفئوية بالمعنى المذهبي أو الإثني وما إليه مما يُنتج التعصب والشوفينية التي تتبادل ديكتاتوريته معها الوجود والحماية والمدد، فهي التي تُنتجه وتقتضيه. صحيح أن تبادله معها الوجود والحماية يتضمن الدلالة على تبادله معها الإنتاج والولادة، ولكننا لا نستطيع أن نرهنها بالكلية إليه، فهو جزء منها لا كلها، ومغالطة التفكير الدائري Circular Reasoning واضحة - آنئذ - في نسبة وجوده إليها ونسبة وجودها إليه على التعاقب. وحين نقلع عن هذا التفكير الدائري التعاقبي، إلى تفكير متزامن ومحايث، سنجد الاستبداد والديكتاتورية ليسا في شخص المستبد أو الديكتاتور وفرديته التي تحيا وتموت، وتبدأ وتنتهي، بل هي في بنية الاستبداد الذهنية، فهي في كليتها هذه علاقات مترابطة تجمع إلى الوجود الفئوي الأحادي المتعصب علاقته بفرد متسلط.

3 ـ الأكثرية والأقلية

لا يقتصر الوصف والتصنيف التحقيري، في مغزاه العنصري والفئوي والطائفي، على ما ذكرنا من تجلياته، فهناك تجل لا ينفصل عن ذلك كله، هو قسمة المجتمع على محور التقابل الثنائي: الأكثرية/ الأقلية. وليس لهذه القسمة من الوجهة التي نعنيها هنا، علاقة بالوصف العددي الذي يتجه إلى حساب العدد في الأصوات أو في حجم الفئات والانتماءات العرقية والدينية والإيديولوجية والسياسية وما إليها، فالأكثرية والأقلية من هذه الوجهة الأخيرة وصف للحقيقة المعطاة، أو هو وصف في معرض الشكوى من هضم الحقوق بسبب وضع المهضومين من حيث هم أقلية.

أما ما نعنيه هنا، فهو استعمال التقابل الحدي بين الأكثرية والأقلية، لتبرير الاضطهاد للأقلية، وإقصائها، وتسويغ نفوذ الأكثرية وتسلطها. بحيث تؤول الثنائية بالتقابل المصطنع من هذه الوجهة النظرية بين طرفيها، إلى سجن لا يحاصر طرفاً منهما بالآخر، بل يحاصر الطرفين بوضعهما موضع التقابل، وفي النتيجة إلى سجن الكل المجتمعي أو الإنساني في تمركز موهوم، يأبى الاختلاف، ويعادي التنوع، ويضيق بالآخر.

لقد بدا استدعاء مبدأ الأكثرية والأقلية في شكل تهديد ووعيد وإسكات ودحض للمخالف، وفرض للذات - من وجهة التمركز على الأكثرية - بين فينة وأخرى، في غير بلد عربي. بالقول مثلاً: «رأي الأكثرية كذا» أو «نريد استفتاء» أو «السنة هم الأكثرية» أو الشيعة» أو «المسلمون» أو «العرب» أو جمهور هذا «الحزب» أو «التيار الإيديولوجي» أو ذاك... إلخ. وذلك بقصد التلويح بالثقة واليقين في امتلاك السلطة، والأحقية بمطلبيات معينة، أو رفضها، وفق مشروعية الاحتكام إلى رأي الغالبية وعدالته. لكن هذا التصور لمبدأ الأكثرية والأقلية وتوظيفه، ينمان عن سوء فهم للمبدأ، وسوء استعمال، وعن ديكتاتورية وتخشُّب وجمود. وذلك على عكس ما يحدث في سياق تولُّد الاحتكام إليه والاستعمال له من دلالة على الديموقراطية والحرية ووعي بالتحدي الذي يفرضه الاختلاف في المجتمع، والثراء والإنعاش والحيوية فيما يتمخض عن القبول به وحسن الإدارة له.

وأول ما يستبين لنا سوء الفهم والاستعمال لمبدأ الأكثرية والأقلية، في هذا الصدد، في توظيفه في وجهة النفي لرأي الآخر، وإنكاره، والاضطهاد له. وهذا يعني استعماله من منظور طائفي أو عنصري؛ فالأكثر والأقل يقسمان المجتمع من حيث الرأي مثلما تقسمه الاختلافات الطائفية أو العرقية داخل الكيان السياسي الواحد. والأكثر والأقل اعتباران نسبيان غير قارَّين ونهائيين، فالأكثرية ذاتها أطياف شتى، وتيارات مختلفة، بعضها يقترب ممن نحسبهم في صف الأقلية في بعض الوجوه، ويتماهى فيها، أو يتحالف معها، أكثر منه مع الأكثرية التي يبدو - في بعض الوجوه أيضاً - محسوباً عليها عددياً.

وإذا قبلنا مفهوم الأكثر والأقل، في وجهة النفي للآخر، ومصادرته والاضطهاد له، فإننا نقبل الطائفية والعنصرية، ونحيل الاختلاف في الرأي من حل إلى مشكلة، ومن جسر إلى سد. وهنا سوء الفهم وسوء الاستعمال؛ ذلك أن نتيجة ذلك هي توتير العلاقة بين مكونات الرأي في المجتمع، وترجيح تمزقها وتأزمها، وسيادة طابع عنيف فيما بينها.

صحيح أن الأكثرية والأقلية وصفان مستخدمان بالمعنى الطائفي والعنصري،

فيوصف، مثلاً، المسلمون بالأقلية في فرنسا، أو أن السود أقلية في بريطانيا وأمريكا... إلخ. ولكنه وصف لا يُستعمل بهذا المعنى إلا بقصد التعبير عن حقوقهم في مجتمع الأكثرية أو توصيف اضطهادهم والتمييز ضدهم. وهذا سياق للدلالة على مشكلة، إلا إذا كان ذلك في سياق معرفي خالص هو الوصف المجرَّد للسكان من حيث مكوناتهم المذهبية والعنصرية.

هذا المفهوم المعبأ بالدلالة الطائفية والعنصرية، مغاير للمفهوم «السياسي» الذي أخذ وصف الأكثرية والأقلية منه أهميتهما وقيمتهما الإيجابية، في تجاوب مع سياق يستوعب الاختلاف ويتيح التعدد وينتعش به. وهو سياق يقفز على الطائفية والعنصرية بكل معانيهما، بتحويلهما من تصادم إلى تلاق، ومن مشكلة إلى حل. وفي هذا المفهوم «السياسي» لا نَعْبَأ بالكم والعدد في التصنيف إلى أكثرية وأقلية، وإنما بالنسبة إلى المركز وهو موقع السلطة، في ضوء الحق في تداول هذا المركز، وانتفاء أي ذريعة للاستبداد به واحتكاره. ولذلك تغدو الأقلية هنا مفهوماً واصفاً لمن يقع في الهامش قياساً على مركز السلطة. ومن هذه الوجهة يجري –مثلاً– تصنيف النساء أقلية في مجتمع سلطته ذكورية أبوية، ويجري تصنيف السود أقلية في مجتمع يستبد البيض بالسلطة فيه، حتى وإن كانت الأقلية أكثر عدداً.

الأقلية، هكذا، قيمة مطالب وحقوق، ومن ثم قيمة حركة ودفع؛ إنها خطاب التغيير في مقابل خطاب الثبات والجمود، وفضاء التحول والتطور في مقابل السكون. والثبات والجمود والسكون هي أوصاف الأكثرية من موقعها في مركز السلطة والنفوذ؛ فليس يتصف بهذه الصفات من هو في الهامش؛ لأن هامشيته هذه هي ما يدفعه إلى أضدادها، ولو اتصف بها لتحول من موقعه في الهامش إلى المركز، ولفقد قيمته في الحركة والتغيير والحيوية.

أما إذا نظرنا إلى صفة الأكثر والأقل من جهة العدد، فإنَّ حساب الأكثرية في موقف الضد للمطلبيات الثقافية والاجتماعية في بعض السياقات العربية، ادعاء محض؛ فلم يقم استفتاء بإثبات ذلك، ولا تتحقق الشروط الموضوعية والحيادية لإجراء الاستفتاء عبر وسائل التواصل الاجتماعي. لكنه ادعاء مقترن – في أغلب الموضوعات التي يُنادى عربياً باستفتاء رأي الأكثرية فيها – باحتكار شرعية دينية «مذهبية» له، وإقصاء الآراء الفقهية المخالفة له عن المشروعية، أو احتكار شرعية إيديولوجية وحزبية تتنزل عند معتنقيها منزلة العقيدة الدينية والمذهبية التي تقصي غيرها. وعندئذ تتنزل الدعوة

إلى الاحتكام لما يُسمَّى «رأي الأكثرية» في منزلة الأمر بالالتزام بالرأي «الشرعي» الذي لا رأيَ غيرَه في منطق هذه الوجهة أو تلك، وليس في معنى إتاحة الخيار بين مواقف اختلاف معلَنة –تجاه المسائل موضوع الحجاج – لدى عديد من الفقهاء والمشرِّعين، ولدى القدامى والمحدثين.

وسوءُ الاستعمال لمفهوم الأكثرية والأقلية هنا، واضح للعيان؛ فلو نَتَجت الأكثرية عددياً، في جهة المطلبيات التي جرى الادعاء بأنها جهة القلة، فسيتضمن ذلك وصفهم بالمضادة للدين أو المضادة للوطنية أو للمبادئ الحزبية، والخروج من ربقة الأحكام المشروعة، وهذا موقع الهامش على سلطة الدين والمبدأ الإيديولوجي ومركزيته في حياة المجتمع، أي موقع الأقلية وفق المفهوم السياسي للأقلية.

لا منطقَ –إذن – لدى من يريد الاحتكام إلى ميزان الأكثرية والأقلية، في مسألة لا يرى اختلافاً مشروعاً للآراء حولها. فالاحتكام إلى خيارات الرأي دلالة على السعة والحرية، واستباق ذلك بما يمنع الرأي المخالف ويحتكر الحكم ويفرض رأياً واحداً ووحيداً دلالة الضيق والاضطرار.

لذلك لا يحضر الحديث مبدئياً عن الأكثرية والأقلية إلا في الاستدلال على فضاء يتيح الاختلاف والتعدد، ويضمن الحقوق للجميع. أما خارج هذا الفضاء فلا يحضر الوصف بالأكثرية والأقلية – بالمعنى المبدئي وليس التجريدي والصوري المستعمَل للأغراض المعرفية – إلا في سياق طائفي وعنصري وإقصائي، سياق تُنتقَص فيه الحقوق ويُمَارَس الاضطهاد ممن يمتلكون السُّلطة.

وزبدة القول، إن المشكلة ليست في ممارسة الاضطهاد والتضييق باسم الادعاء لـ«الأكثرية» وحسب، بل في ممارسة القسمة –أيضاً – للأكثرية والأقلية باسم الدين أو الإثنية أو المبدأ الإيديولوجي. فالمشكلة في شقها الأول تبدو في اتخاذ صفة «الأكثر» في الأكثرية ذريعة للاستبداد، وكأن هذه الصفة لم تتولَّد إلا لوصف القوة التي تؤهِّل لفرض الرأي وتسيغ الاضطهاد للآخرين وحرمانهم والتضييق عليهم، وفي شقِّها الثاني تأخذ هذه الأكثرية لبوساً عقدياً ومذهبياً ونحوهما، ضد شركائهم في الدين والمذهب والوطن.

ليس بمقدور أي مجتمع أن يتطابق في الأفكار والمطالب والرؤى، بل إن الفرد يتحول ويتعدد في آرائه وأفكاره ومطالبه. وقد جرى لدى الفقهاء الحديث عن تغير

الفتوى عند الفقيه الواحد، مثلما جرى الحديث عن اختلاف الفقهاء. وهذا يعني أن امتياز أي مجتمع وحيويته ومقدار تماسكه ليس بقياس الأكثرية والأقلية فيه قياساً يتوهم التطابق والوحدة والنفي لما عداه، بل بقياس قدرته على إدارة تعدده والاستيعاب لتنوعه، وامتلاك أرضية مشتركة تتيح اختلافه وتمتص حدَّته وتوتره.

أما إذا نظرنا إلى آلية الاحتجاج بقانون الأكثر/ الأقل، من حيث موضوع الاحتجاج وأداته، فسنجد - فيما عرضنا أعلاه - الاحتجاج لموضوع مضاد للحرية ومناقض للديموقراطية هو امتلاك الأكثرية الأحقية بحكم أكثريتها في تجريد الأقلية من الحقوق ومصادرة رأيها، بحجة تنتسب إلى ما تنتظم به الحرية في فضاء ديموقراطي، وهي الاحتكام إلى الاستفتاء، والمراهنة على أصوات المقترعين. وفي ذلك دلالة على سطوة التمركز على محور الجماعة التي لا تصادر غيرها من الجماعات وتنفي وجودها وحَسْب، بل تنفي --أيضاً - الفرد من أفرادها وتصادر وجوده. وتحيل ما يمكن المراهنة عليه من أدوات الدلالة على الحرية وتحقُّق المسؤولية، إلى سجنها بمعنى إثني أو طائفي أو إيديولوجي أو ما إلى ذلك. وذلك لا يقتصر على أدوات الاستفتاء والاقتراع التي تنظِّم التغالب على السلطة، بل يتعداها إلى أبرز أشكال تحقق الحرية والحقوق والحداثة التي توصَّل إليها البشر، إلى «الدولة» التي تستحيل - هكذا - إلى سجن ديني أو مذهبي أو قبائلي.



القسم السادس

التطرف



I ـ مفهوم التطرف

1 ـ ثنائية الاعتدال/ التطرف

لن نفهم «التطرف» بوصفه المقابل لـ«الاعتدال» والضد له، على طريقة «وبضدها تتميز الأشياء». ذلك أن مفهوم «الاعتدال» في هذه الحالة وما يبدو مرادفاً له وموازياً في المعنى، مثل «التوسط» يغدو قياساً على التطرف، ونسبة فارقة عنه، ووجوداً مستلزماً له. فمن دون التطرف لا وجود للاعتدال، وبالكيفية التي تتعين فيها صفة التطرف وموضوعه ودرجته يمكن التعيين لصفة الاعتدال ودرجته، وكأن المعتدل ليس إلا متطرفاً جرى تخفيض تطرفه وانتقاصه فصار معتدلاً.

ومن هذا المنظور يغدو الاعتدال منطوياً على التطرف ومتضمناً له، إنه درجة يصعب الاتفاق على تحديدها، ومن ثم يغدو التطرف درجة من انفلات بعض مكونات الاعتدال وتزايدها، وهي درجة يصعب الاتفاق على تحديدها بقدر صعوبة الاتفاق على تحديد درجة الاعتدال. وهكذا التورط في ثنائية من التقابل، والسجن داخل الأفق المغلق لها؛ فلا تمكن رؤية أحد مكوني الثنائية إلا في مقابل الآخر، ولا تكون الرؤية في هذا التقابل إلا حدِّيَّة صارمة، ينفي أحد طرفيها الآخر ولكنه يستلزمه ضمنياً في الوقت نفسه.

هذه الثنائية التي يتقابل فيها الاعتدال/ التطرف، لا تدل، فقط، على معنى كل من طرفيها بمقابلته بضده، بل يدلل هذا التقابل بين طرفيها على تراتب وتفاضل، أي على قيمة، والقيمة هنا دلالة إيديولوجية، أي دلالة التفضيل التي تصنعها ثقافة المجتمع. فالاعتدال دلالة على قيمة إيجابية، والتطرف دلالة على قيمة سلبية. ولكن حاجة الاعتدال في تحديد قيمته الإيجابية تلك إلى التطرف لا يجعل التطرف سلبياً بما يكفي تماماً، فهو –على أي حال – بعض الاعتدال، والاعتدال درجة من درجات التطرف.

ولن نستطيع أن نحدد طرفاً أولياً أو أصلياً في تلك الثنائية، فكل منهما مسبوق بالآخر، ومن المستحيل أن نستطيع التفكير في أصلية أحدهما أو أوليته من دون هدم نظام التقابل المبني لهما، وكذلك أصلية أي حدث لغوي يحدد بنيتهما، فكل كلام قبله كلام إلى ما لا نهاية.

إن الترتيب الذي أعطى للاعتدال قيمة إيجابية يسمح للقيمة الإيجابية أن تنتقل إلى التطرف فيغدو ازدياداً من الإيجابية، ومن ثم في الوصف الذي يستبدل بالنبز بالتطرف، والمدح بالاعتدال من وجهة دينية، قلباً للقيمة يكون فيه المديح «للتمسك بالدين» والذم «للتمييع للدين».

بل إذا أخذنا المفهوم التفكيكي لـ«التكملة» Supplement فإنَّ التطرف تكملة للاعتدال والعكس صحيح، أي أن كلا منهما ليس مكتملاً بذاته، وهما محتاجان إلى الوفاء لبعضهما من باب التناسب بين النقص والزيادة. والنتيجة التي تتكشف لنا خلال ذلك، هي الوقوف على النشاط اللغوي الذي يحدُّ الإدراك ويقيِّد النظر ويعقِّد مدلول التطرف بالقدر الذي يعقِّد مدلول الاعتدال.

لكن ليس معنى ذلك أن ندمج «التطرف» و«الاعتدال» أو أن نلغيهما، وإنما أن نبحث لهما عن معنى خارج علاقة التقابل التراتبي المحدودة بينهما. فالمعنى دوماً هو رهن الاختلاف الذي لا ينحد في تقابل ثنائي، وبوسعنا أن نفهم التطرف بوصفه اختلافاً عما ليس تطرفاً، والاعتدال هو الآخر اختلاف عما ليس اعتدالاً. وسيكون هذا الاختلاف مرجِئاً للمعنى بالضرورة، أي لا يعطينا معنى منتهياً وثابتاً، بل يختلف باختلاف السياق.

وهذه طريقة للنظر في المعاني بما يسد منافذ التطرف والتعصب التي تقوم على محدودية الإيديولوجيا، وانغلاق أفق المعنى؛ لأنَّها تُبعد الذات عن ذاتها. وهي طريقة لاكتشاف أزمة العقل وأزمة الثقافة، أزمة التمركز والحكم من موقع «حقيقة» ما.

2 ـ مأزق التعارضات الثنائية: التعمية على التطرف

يتضح من التيارات والمذاهب التي توصف بالمتطرفة من منظور التوعية الفكرية أو الوطنية بها، وإعلان جُرمها، أو بقصد الرقابة عليها والتفتيش العقائدي عنها، اختيارها على قاعدة التعارض والتقابل بين طرفين، بحيث لا يتعرف أحدهما إلا بوصفه ضداً للآخر. وبذلك تحيلنا ممارسة كهذه على المنهج نفسه الذي أنتج التطرف: منهج التصنيف والفرز للمختلف، والفكر الأحادي الدوغمائي. وهذه ممارسة تحجب

التطرف الذي يراد التوعية بخطره، والكشف عن تهديده للأمن والفكر؛ لأنَّها تضعه في سياق تصارع وتشارط إقصائي بين الطرفين. فيصبح لكل طرف وصفان وتعريفان: أحدهما من وجهته والآخر من الوجهة المعارضة له، أحدهما يصدر عن مديح أنصاره له، والآخر يأتي من قدح أعدائه فيه. وهذا يؤدِّي إلى أن نرى جانباً «ممدوحاً» في التطرف وقيمة مطلوبة لوجوده، وهذا هو معنى الحجاب عليه وتعميته.

إن المشكلة في أثناء تلك العملية اللغوية الناشطة بالأوصاف والتسميات من أجل تحديد التطرف ومحاصرته عبر معارضته بغيره على قاعدة ثنائية، أنه لا يمكن تحرير الرؤية التي ينطوي عليها الخطاب المضاد للتطرف بصفته المذكورة، من دائرة الفرز والتصنيف التي قام بها، ولا تخليصه من العلوق في شرك تلك التعارضات؛ لأنَّه لن يجد له مكاناً خارج دائرتها التي تنغلق عليه وتتضمنه داخلها. وكان بوسعه أن يخرج منها عن طريق التفكير خارج صندوقها المغلق على التعارض والتقابل، إلى مساحة الاختلاف والتعدد.

ليس بوسع خطاب على ذلك النحو إلا أن يحدد مكانه داخل التيارات المتعارضة ثنائياً، فلا يتحدد إلا بوجود طرفين، هما طرفا التعارض، مثلاً: العلماني/ التكفيري، والتغريبي/ الأصالي، والليبرالي/ المتشدد، والطائفي أو الحزبي/ الوطني... إلخ. وهكذا لن يكون إلا بحسبانه وسطياً، ولن يكون وسطياً إلا بوجوده وسط تعارض حدي بين طرفين؛ لأنَّ القضاء عليهما قضاء على وسطيته.

وإذا كان الوسط بتلك الصفة، فإنَّ الطرفين المتعارضين لا يخرجان عنها؛ لأنَّ صفة أحدهما وحقيقته وقيمته لا تنجلي إلا لأنَّه في قبالة المعارض له، وبالضد منه. وهذه هي سيرة التعارض الثنائي وقضيته الأزلية التي تجعل دائرة الرؤية محصورة بين حديهما من دون تصور للفكاك منهما إلى ما يكسر تراتبهما وتقاطبهما الصوري، ويخرج إلى الاختلاف الذي يدرجهما في المتعدد.

هكذا تصبح التيارات والمذاهب والتوجهات محدَّدة الصفة والتعريف والقيمة، ضمن دائرة التصنيف والفرز إلى تعارضات ثنائية، وليس من خارج هذه الدائرة.

ومن شأن ذلك أن يتيح وجود التطرف، بل يقتضيه، ويضفي عليه مشروعية في ذاته بحسبانه ضداً لتطرف في الجهة المقابلة له. فليست «التيارات المتطرفة الغالية التكفيرية» عند أصحابها، إلا المقابل للتيارات «التغريبية الإلحادية الليبرالية العلمانية» ووجود هذه أنتج تلك، وهذه الصفة الأخيرة دعوى مطروحة فعلياً من قبل المدافعين

عن التيارات المتشددة، وليست مفترضة[1]. وسيغدو المجتمع المعتدل والليبرالي - قياساً على ذلك - رد فعل للتطرف الديني التكفيري وعلاجاً له، وليس حاجة طبيعية ومقتضى عقلانياً موضوعياً شارطاً للحرية والعدالة وللقيمة الإنسانية في أي مجتمع.

ولو تساءلنا عن الحد الذي يقف عليه الفرز والتصنيف من تيار لآخر ومن التيار ذاته لذاته، لوجدناه متغيِّراً ومختلفاً باستمرار؛ فهو يضيق حيناً ويتسع حيناً آخر، ويتداخل بين هذا التيار وذاك في موضع أو آخر. وهذا يلقي بتبعته على خطاب التوعية والرقابة والتوصيف للتطرف.

إن الليبرالي في أحد صفاته التي يمكن معرفته بها من بعض التيارات الدينية، أو في بعض المناطق، هو من يحلق لحيته وشاربه. والأمر نفسه يمكن قياسه بالتصنيف في خانة الضلال والانحراف الليبرالي والعلماني في حق من أبدى قناعته بحكم فقهي مشروع خلافاً للسائد. وقد نفهم أن المقصود بالتيارات «المتطرفة» و«الغالية» و«التكفيرية» التنظيمات الإرهابية التي اقترفت عمليات عنف مثل: «القاعدة» و«داعش». فماذا عن التكفير الذي تضمنته بعض الكتب والفتاوى القديمة والجديدة. وربما يتضح حد التكفير في حركته التي تتسع وتضيق، حين نتذكر خبراً تناقلته بعض الصحف، إبان هيمنة تنظيم داعش على أجزاء من العراق وسوريا (2014 - 2017م)، وهو التنظيم الأكثر غلواً وتطرفاً دينياً وتكفيراً في الأدبيات السياسية الحديثة، عن إعدام التنظيم لقاض في صفوفه يدعى «أبو جعفر الحطاب» بتهمة «الغلو في التكفير»[2].

وفي هذه الحدود المتغيرة والمتحولة والمتداخلة، لا يبدو النظر إلى التيارات والمذاهب بناء على تعارضات ثنائية حادة وقارة يسيراً لشخص واحد، فكيف حين ينظر إليها عديد من الأشخاص ومن زوايا متعددة؟!

3 - الدلالة والسياق

ليس بمقدورنا أن نحدد معنى الكلمات التي اتخذت دلالة اصطلاحية في سياق محدد، من دون استحضار هذا السياق. فالفهم للمصطلحات خارج السياق الذي

---

(1) انظر الوصف للتطرف من وجهة الادعاء بأنه رد فعل معاكس للواقع، واقتباس شهادات بعض الكتاب من ذوي النزعة الدينية الإيديولوجية، لدى: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، الغلو في الدين في حياة المسلمين المعاصرة، ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1992م، ص ص 125 - 127.

(2) صحيفة الشرق الأوسط 28 أغسطس 2017 م، العدد: 14153.

اكتسبت منه اصطلاحيتها، يُخرجها عن حدودها الاصطلاحية، ويجتزئ مفهومها أو ينحرف به إلى غيره.

و«التطرف» إحدى هذه الكلمات التي لم تعد مفهومة خارج السياق الذي غدت تسمية محدَّدة ضمنه، وعنواناً جامعاً لأوصاف ومظاهر جزئية تتضافر مجتمعة في الدلالة على مقتضاه، ولا يكفي أيٌّ منها لوحده في تأدية مجموع المعنى الاصطلاحي ولا في الدلالة بالضرورة على علاقة به. ولذلك لم ترد كلمة «التطرف» في معاجم اللغة العربية القديمة، ولا في المعاني الاصطلاحية المتداولة في أدبيات التراث العربي الإسلامي، بمعناها الاصطلاحي المستعمل في اللغة العربية حديثاً. ولا يسد مسد «التطرف» في التعبير عن معناه الاصطلاحي ذاك، ولا في تعريفه، استعمال كلمات ذات دلالة لغوية واصطلاحية قديمة، مثل: «الغلو» و«المغالاة» و«المبالغة» و«التعصب» و«الإفراط» و«التشدد» تصف فعل التطرف، ومثل «الخوارج» أو «الغلاة» أو «الفئة الضالة» تسمِّي المتصفين بفعله وتصفهم.

فهذه الأوصاف والتسميات القديمة، وعلى الرغم من صحتها في الإشارة إلى ما يتصف به فعل التطرف والمتطرفين، ليست وافية بالمعنى الاصطلاحي للتطرف، لا بدلالة كل منها منفردة، ولا بمجموعها. وكل ما تؤديه هو وصف مظاهر التطرف وأفعاله، حين تُستخدَم بهذا القصد، ويجوز أن تُستخدَم من دون أن يكون لها علاقة بوصف التطرف بمراده الاصطلاحي.

فالغلو الديني - مثلاً - (ويعني في اللغة: مجاوزة الحد، وفي الدين: مجاوز الحد المشروع في الدين)، وعلى الرغم من أنه تطرُّف بالمعنى العام، ليس تطرفاً بالمعنى الخاص أي الاصطلاحي، إلا حين يتجاوز إلى النفي للآخرين وفَرْض قناعاته عليهم، فإذا اقتصر على من يتصف به، كان استعمال «الغلو» في وصفه بياناً لمجاوزته الحد المشروع دينياً، ولا علاقة له في هذا الاستعمال بالتطرف بذلك المعنى الاصطلاحي المتعلق بسياق المكافحة له (طائفة الآمش المسيحية Amish في أصوليَّتها وتشدُّدها وعزلتها عن العصر مثال على ذلك).

نعم، إن الغلو الديني مظهر من مظاهر أعضاء الجماعات التكفيرية والإرهابية المنتسبة إلى الدين الإسلامي، وهم موضوع الوصف بالتطرف بأخص معانيه، ولكنهم لم يكونوا موضوع تلك الدلالة الخاصة للتطرف لغلوهم في الدين فحسب، بل لنفيهم

الآخرين، أي المختلفين عنهم، حتى من أبناء الدين والمذهب الذي يتشاركون معهم - في العموم - الانتماء إليه.

هكذا يأخذ «التطرف» معناه الاصطلاحي من علاقة الفكر بالاختلاف الإنساني، فالتطرف - إذا شئنا أن نستخلص تجريدا له من شتى الأحداث والجماعات والإيديولوجيات الموصوفة به ومن مختلف الأدبيات المتصلة به - صفةٌ للفكر الذي يرفض الاختلاف ويتجه إلى نفي الآخرين وإلى فرض فكر واحد عليهم، بوصفه الصواب المطلق والأفضلية التامة، سواء كان هذا الفكر دينياً أم دنيوياً. غير أن صفة الفكر المتطرف هذه، تأخذ مقياسها مما هو سائد وعام، ولذلك كان موصوفا بالفئوية، ومقترناً بجماعات وأحزاب لها صفة الشذوذ عن السائد.

وبالطبع لا يمكن القول إن التطرف بهذا المعنى، ممارسة لم يعرفها البشر إلا في العصر الحديث، ولا اتخاذ ذلك علة لظهور لغة اصطلاحية حديثة، في وصفه والدلالة عليه، لم تكن موجودة ولا المعادل الدقيق لها في التراث. فممارسات العنف التي ينطبق على الفكر الباعث عليها وصف «التطرف» بمعناه الحديث قديمة وحديثة على حدٍّ سواء، والأمثلة عديدة في تاريخنا العربي الإسلامي وفي تاريخ أمم العالم، لظهور جماعات شاذة عن مجتمعاتها اعتنقت فكراً لا يقبل التعايش مع غيره، وسَعَت إلى فَرْضه على الجميع.

إن السياق الذي أثمر - حديثاً - دلالة اصطلاحية مُجرِّمة للتطرف على أوسع نطاق، هو سياق الاختلاف بين الأسطوري والعقلاني، والعاطفي والقانوني. وهو سياق يتباعد عن الوثوقية والأحادية ويفسح للنسبية والاختلاف، ويأتي في مظهرين بارزين: أولهما فكري وأخلاقي، والآخر عملي وتنظيمي.

على المستوى الفكري والأخلاقي، لم يعد للفكر البشري، عصمة ولا يقينية مطلقة، سواء كانت تلك العصمة واليقينية ادعاءً لاحتكار الحقيقة باسم الدين أم باسم الدنيا. وفي الحالين يبدو مثل هذا الادعاء وكأن المدعي يضع نفسه في موضع الله. فالفكر المتطرف باسم الدين، فكر بشري يتأوّل الدين، ومشكلته التي يغدو بها متطرفاً تكمن - من هذا المنظور - في ادعائه الحق الذي ليس بعده إلا الضلال. والفكر المتطرف باسم الدنيا هو الآخر فكر بشري، لكنه يضفي على ذاته تألّهاً بدعوى الصواب والأفضلية، كما هي الإيديولوجيات العنصرية والشمولية بأشكالها المختلفة.

انعدام الشعور بالصفة الإنسانية في الفكرة المتطرفة، ينفي عنها النسبية، ويضفي عليها إطلاقية زائفة، وعندئذ لا إمكان للحديث عن وسط وطرفين أو أطراف، ولا عن اعتدال وغلو، بل عن صواب ليس بعده إلا الخطأ، وكمال ليس سواه إلا النقصان.

4 ـ العقل الحاكم للتطرف

التطرف من حيث هو تمركز على الذات وعلى الهوية الذاتية بمستوياتها الفردية والاجتماعية، هو تمركز ناتج عن عقل حاكم لهذه الهوية ومنتج لمقولاتها وتصوراتها وتمركزاتها. إنه عقل لا يكف عن التعرف على الذات إلا في معارضتها بآخر، ولا يقبل التعارض حضوراً متساوياً للطرفين المتعارضين، أو اختلافاً مشروعاً ومفتوحاً بينهما؛ لأنَّه لا يكون تعارضاً من دون استقطاب وتراتب يقصي وينبذ ويدني أحد طرفي التعارض في مقابل الآخر.

هكذا يكون التعصب وما يتولد عنه من تطرف، بنية عقلية، لها نظامها الذي يستبطن ما يتولد عنه من ظواهر، ويُقنع بها، وينتج يقينياته وبداهاته تجاهها.

ولقد كان العقل الحدِّي في التراث الإسلامي، وكان في الفكر الإنساني القديم بما فيه الفكر الأوروبي في عصوره الوسطى، حاكماً للتعصب والعنف والتطرف بكل الأشكال، وكان ـكذلك ـ العقل الحاكم لكل الأدلوجات الشمولية والفاشية والمتعصبة، الدينية والدنيوية التي تتخذ بصفتها الإطلاقية والحدية صفة الدينية وإن لم تكن كذلك، إلى يومنا هذا: عقل الصحيح أو الخاطئ، الأبيض أو الأسود، الجميل أو القبيح، الحسن أو السيء، دار الإيمان أو دار الكفر، المؤمن أو الكافر... إلخ.

ولذلك فإنَّ الفكر المجرِّم للتطرف على الرغم من انبثاث ملامح منه في كثير من الرؤى العقلانية والدينية منذ القديم، لم يأخذ طابعاً عقلانياً نسقياً، ويتشكَّل في منظومة مقولات تكسر الحدِّيَّة والاستقطاب الذي ينتُج عنه التعصب، ويتولَّد العنف والكراهية والمصادرة تجاه المختلف، وتتأسس عليه مدارس عقلانية مؤثِّرة، إلا في العصر الحديث، حين ترسَّخ الفكر النقدي بديلاً عن التلقيني والنقلي والاتباعي، وتبلور الفهم للعقل خارج كل ما يضفي عليه الإطلاق والتعالي.

والصفة الفكرية العقلانية والمعرفية في هذا المستوى، وثيقة الصلة بالصفة الأخلاقية، فإذا كان الفكر المتطرف فكراً زائفاً ومزيّفاً وتحكمياً واستحواذياً فإنَّ نقضه

والدَّحْض له لا يحدث إلا بما هو بالضد من الزيف والتزييف وعلى نقيض الاستبداد والقهر والتحكُّم، وتلك قيمة أخلاقية، بأدق معنى وأدلّه على التحرر والمسؤولية. أما على المستوى العملي والتنظيمي، فإنَّ العالم لم يشهد قديماً تبلوراً مؤسسياً للحقوق بالمعنى الإنساني الذي يجردها من كل ارتهان أو قيد، ولم يعرف من المؤسسات والمعاهدات والأدبيات في هذا الصدد، ما يجعل التطرف مداناً ومُجرَّماً باسم الإنسانية وباسم الأديان وباسم العقل.

وليس معنى ذلك أن البشر في العصر الحديث تخلصوا من الوثوقية الدوغمائية، ومن الأساطير والخرافات، ومن ثم من العنف الذي يمارس باسم الحق. ولن يستطيعوا ذلك مطلقا ما دام العقل البشري محكوماً بمحدودية قدراته وعاجزاً عن أن يكون كلي العلم، والواقع البشري لا يبرأ أبداً من الأنانية. لكن الوعي الإنساني يتسع ويستنير ويمتلك قدرة نقدية لذاته على الدوام.

***

هذا الفكر المجرِّم للتطرف الديني حديثاً، يدفع إلى التساؤل عن تجريمه بممارسة قراءة نقضية مضادة لقراءة التطرف للنصوص الدينية وللتراث الإسلامي، قراءة لا تنفك عن سؤال الاختلاف ومشروعيته في التراث الإسلامي، وما يترتب على ذلك من مقدار الممارسة للتسامح مع المختلف والقبول به، والتصور لطبيعة التعدد والتنوع وضرورته الوجودية والتاريخية. ولم تكن قراءة التراث الإسلامي في هذا الصدد، واحدة، ولم تكن تنتهي، بالنتيجة، إلى تشخيص واحد، وإن كنا نقصد بها موضوعاً واحداً للقراءة هو توظيف الدين والفهم له، والاختيار منه، ووجوه التفاعل معه، بوصف ما نعنيه بالتطرف هنا تطرفاً دينياً، أو بسبب تفسير وتوظيف دينيين.

ويمكن أن نصنف محصول القراءة هذا، على وجه الإجمال، في وجهتين:

إحداهما تتجه إلى إثبات التسامح والقبول للمختلف في التراث الإسلامي، ونجد هذه الوجهة في ردود الأفغاني ومحمد عبده -مثلاً- على الأوروبيين أمثال إرنست رينان، وهانوتو، واللورد كرومر الذين كان نفيهم التسامح عن المسلمين والاتهام بممارسة العنف والوحشية، موجهاً ضد الإسلام، من موقع خطابهم الذي كان يؤكد بامتداحه المسيحية على موقعهم المسيحي الديني، أكثر منه على موقعهم المعرفي الموضوعي، أو على موقفهم الليبرالي السياسي. وقد استمرت هذه الوجهة إلى زمننا

هذا، في ظهور عديد من الكتب والمقالات، التي تتخذ موضوعها من الحرية في الإسلام أو من التسامح، أو من المقارنة بالغرب أو بالمسيحية. والأخرى، بعكسها، تعمد إلى نفي وجود التسامح في التراث الإسلامي وإظهار التطرف وما نشأ منه وعنه من مشتقات التعصب والطائفية والإرهاب في التراث الإسلامي[1].

وكلا هاتين القراءتين يصدر عن موقف المعالجة للتطرف الديني المنتسب إلى الإسلام حديثاً والإنكار عليه. وهما بالطبع غير القراءة التي تقرأ التراث الإسلامي نصوصاً وفهماً ووقائع، لتبرِّر للتطرف وتؤصِّله وتمنحه من وجهتها شرعية دينية. فهذه الوجهة في قراءة التراث الإسلامي هي التطرف الذي نحن بصدده.

الوجهة الأولى، هي تلك التي تؤصِّل للتسامح، وتبحث عن تشريعات القبول للمختلف ووقائعه، بنسبتها إلى الفهم الحقيقي للدين. وقد برزت هذه الوجهة أول ما برزت حديثا في مقام الدفاع عن الإسلام في وجه الاتهام الغربي له بأنه سبب تخلف المسلمين. وهي وجهة النهضويين الذين انطلقوا في مبدئهم النهضوي من شعور ملح بإعادة إصلاح الوعي بالتراث الإسلامي، بما يتناسب مع إعجابهم بالتقدم الأوروبي وألمهم لتخلف المسلمين وجمودهم الحضاري حديثاً، الشعور الذي كان –إلى ذلك – يعاني من الصدام مع الغرب الاستعماري، ويقاوم الخطاب الاستشراقي و«التغريبي» الذي ينتهي إلى شرعنة الاستعمار، وإضعاف حس الأصالة.

وهي وجهة تذهب إلى قراءة انتقائية وتأويلية للتراث الإسلامي فيما يخدم استدلالها الذي يقصد تأصيل الاختلاف في التراث الإسلامي بما ورد من النصوص الدينية والمواقف الفقهية في شأن التحذير من التعصب والغلو والتشدد، وبسرديات تاريخية عن وقائع التعايش بين المختلفين فكريا وعقديا في فترات مختلفة من التاريخ الإسلامي، تدلل على فضاء يسمح بالاختلاف ويعيش التسامح والعقلانية والحرية والمسؤولية. أما ما يضاد ذلك الاستدلال، من وقائع أو خطابات، فإنَّ تلك الوجهة تدينه أو تحجبه أو تبرره. وهي مواقف ثلاثة تقتضي الوصف بالبدعة في الدين، أو نفي الواقعة أو النص والتشكيك في صحتهما وفي ثبوت الاستدلال بهما، أو الاحتجاج لما يبدو ضد القبول بالاختلاف بحسبانه ممارسة معقولة لحماية استقرار المجتمع، أو ما إلى ذلك.

---

(1) انظر –مثلًا – محمد أركون، التسامح واللاتسامح في التراث الإسلامي، المجلة العربية لحقوق الإنسان، السنة الثالثة، ع2 أكتوبر 1995م، ص18، علي أومليل، في شرعية الاختلاف، ط1، الرباط: المجلس القومي للثقافة العربية، 1991م، ص94.

ولا يستطيع أحد أن ينفي العنف والتطرف الذي امتلأ به التاريخ الإسلامي، سواء في القتال على السلطة، أو في التنكيل بالمختلف لدواعي إثنية أو مذهبية أو استجابة لمواجد الحسد وأضغان المنافسة. وكان التفنن في أشكال التصفية الجسدية: تقطيعاً للجسد حيّاً، أو حرقاً، أو إغراقاً، أو جلداً حتى الموت، أو تكبيلاً أمام سبع جائع... إلخ، كان مثيراً للفزع، وموضع تكرار في صفحات المؤرِّخين. ولم يكن هذا العنف في التراث الإسلامي يختلف عن تراث سائر الأمم، فما يثير فزعنا من العنف والوحشية في تراثنا قد يبدو -على شناعته - أهون وأقل في كميته مما تمتلئ به صفحات التاريخ - مثلاً - عن وحشية الكنيسة ورجال السلطة في عصور الظلام في أوروبا. والفرق المارقة وجماعات الغلو الديني وما تقترفه من إجرام ليست -أيضاً - حكراً على المسلمين[1]. ولا يستطيع أحد -كذلك - أن ينفي فترات زاهية من التسامح مع المختلف، وبيئات نموذجية للتعايش والاطمئنان المدني، بعد صدر الإسلام، في الدولة الأموية حيناً، وفي الدولة العباسية حيناً، وفي دولة المسلمين في الأندلس أحياناً.

لكن أحداً في الحالين: حال العنف المتطرف والنافي للاختلاف، وحال التعايش والتقبل للاختلاف، لن يجد قاعدةً مؤسسية ثابتة في بناء المجتمع، تُنتج هذه الحال أو تلك وتديمها. فقد كانت ممارسة التطرف والعنف والنفي للمختلف تتذرع بالدين وتؤوِّله لغايتها، وكانت فترات ازدهار العقل والتعايش المدني الآمن والانفتاح على الآخر تستدل هي الأخرى بالدين وتفسِّر نصوصه وتُحيل على مقاصده لصالح قناعاتها الحضارية والمدنية.

---

(1) يمكن تأمل ذلك -مثلًا - لدى تزفيتان تودوروف، في كتابه: فتح أمريكا: مسألة الآخر، ترجمة: بشير السباعي، ط1، القاهرة: سينا للنشر، 1992م، لاحظ إهداء الكتاب ص5، وتأمل تدمير الهنود ص ص142 - 156. وانظر، عن الأصولية المسيحية في الغرب، وأشكال التطرف والعنف فيها، هاشم صالح، مدخل إلي التنوير الأوروبي، ط1، بيروت: دار الطليعة2005م، ص ص154 - 165. وانظر - تفصيلاً مرجعياً مطولا - عن محاكم التفتيش، Henry Charles Lea, A History of the Inquisition of the Middle Ages, eBook, Kindle Edition, May 11, 2012.

II ـ الإرهاب وسياق التطرف

1 ـ قفص التضليل

كانت العبارة التي استقبل بها أحد الآباء المكلومين في مطار جدة، جثمان ابنه الذي قتل بحكم قضائي لمشاركته في إحدى الجرائم الإرهابية بزعم «الشهادة في سبيل الله» و«الجهاد لإعلاء كلمته»: «الله يرحمك يا ولدي، وحسبي الله على الظالمين، ولا حول ولا قوة إلا بالله» وذلك وسط عويل الأقارب ودموعهم[1]. وهذا الأب ليس وحيداً في فجيعته، فابنه يشبه ألوفاً من الشباب اليافعين من عدد من الدول الإسلامية وغير الإسلامية، كان تضليلهم بمصطلحات «الجهاد» و«الشهادة» و«أعداء الله» وما إلى ذلك، المحرِّض لهم في الخروج إلى مصارعهم، في مناطق التوتر الأهلي والطائفية والحروب الدولية بالوكالة.

والأسئلة المطروحة في هذا الصدد متعددة في معانيها، نسأل على سبيل النفي: هل يملك هؤلاء الشباب في مثل هذه الأعمار استقلالية في النظر والفكر والفهم للدين أفضت إلى قناعتهم بما خرجوا إليه؟! وهل يمكن لفرد أو أفراد مهما بلغت كارزماهم وقدرتهم على القيادة والإدارة والتأثير أن يكونوا مرجعية نهائية لتفسير التضليل الذي حدث لهم؟ هل يتساوى في الأهمية السؤال عن «مَنْ ضَلَّلَهم» بالإحالة إلى عاقل، أو «ما ضَلَّلَهم» بالإحالة على ما مجرد يتضمن العاقل ويجاوزه؟ وعلى سبيل الحيرة والتحسُّر: لماذا غاب عن عيون هؤلاء الشباب مستقبلهم بوصفهم أفراداً، بما يرتِّب عليهم في هذا السن الانشغال بالتأهُّل والإعداد والأمل في حياة وظيفية ومدنية واجتماعية حرة وكريمة؟!

هذه الأسئلة تحملنا على تصور مشكلة التطرف، في مسؤوليتها الاجتماعية الثقافية، التي استطاع المتطرفون أن يشترعوا منها وفيها أوهام قيمة لما يفعلون، يتجاوز تقديرها

(1) صحيفة «عكاظ» السعودية، 29 أغسطس 2012م.

الإرضاء لهذا القائد أو لذلك المرشد أو الواعظ، بل إن هذا الواعظ أو المرشد أو الجماعة أو الحزب الذي نتوهَّمُه مبتدأً للمشكلة ليس إلا حلقة تندرج في كلها الذي أنتجه وينتج غيره.

لا يمكن أن نوجِّه الاتهام في تحريض الشباب على الموت «جهاداً» إلى شخص بعينه أو إلى أشخاص قلُّوا أو كثروا. أيُّ قوة هذه التي مكَّنت هذا الشخص أو هؤلاء الأشخاص من إحداث هذا التأثير؟! لماذا يستمع الشباب إلى «الدعاة المحرِّضين» لا إلى «الدعاة المبصّرين» لهم؟! إنها أسئلة تحيلنا على ما يجاوز الفرد من سياق ثقافي اجتماعي محتشد بمعان روحانية منتقاة من زاوية معينة لا حساب فيها لمشتركات دينية وإنسانية مع العالم، ولا حساب لمفهوم القوة والنصر والغلبة بالمعاني المادية والعقلانية، ويقترن في هذا السياق الوصف للتسامح والحرية والعلم والحقوق الإنسانية والاختلاف بالضعف والتحلل والمادية الوضعية والكفر... إلخ.

هذا السياق يسبق الحساب للأشخاص في أفرادهم مهما كثروا، ويليهم، فهم يندرجون فيه ويصبحون صنيعته ونتاجه، ومن ثم فإنَّ قوتهم وتأثيرهم ليسا إلا ناتج التفاعل معه والقدرة على تجسيده.

2 ـ لا إرهاب من غير متلق ضمني له

لا يعتقد الإرهابي أنه يعمل عملاً دنيئاً وإجرامياً ومداناً بكل معنى؛ إنه -على العكس - يعتقد أنه يؤدِّي بطولة ويصنع مجداً، وأنه موضع مديح دائم وثناء لا ينقطع. ولن نفهم ذلك من كلام يعلن فيه شعوره ذاك، ولا من البيانات الإعلانية للجماعات الإرهابية التي تتمدح بجرائمها. فكلام الإرهابي وبيان جماعته وجه من وجوه الجريمة المقترفة، وامتداد متصل بها، لا يفسر سبب ما تنطوي عليه من فخر، ولا ما تشتمل عليه من مديح. ولو قسنا المسألة على مديح أي شخص لنفسه لامتيازه بعمل ما لفهمنا ذلك. وهذا هو ما يدفع إلى التساؤل عن سبب شعور الإرهابي بالفخر، وعلة توهُّمه القيمة في فعل «إجرامي»؟!

قد نسارع إلى الإجابة بأنها الرغبة «المدَّعاة» في الشهادة، والفوز الموعود «في أدبياتهم» بالجنة، ولكن هذا الادعاء إن قصرناه على الإرهابي وجماعته فإنه لا يصلح للدلالة على الفخر خارجهم، فهو فخر ومجد وقيمة؛ لأنَّه معنى إيماني إسلامي لا ينحصر في جماعة تزيفه وتؤوِّله على أهوائها. ومعنى ذلك أن أي جماعة إجرامية معزولة بالفعل عن نظام القيم الدينية والأخلاقية في المجتمع ومفصولة عنه تمام

الفصل، سيتعذر عليها استعمال القيم الدينية والأخلاقية العامة مبرراً لفعلها المدان والمجرَّم من العموم. وسيصعب عليها استدراج كوادر للانضمام إليها بمبررات دينية في مجتمع يرفضها ويرفض مبرراتها.

ماذا نستنتج من ذلك؟! نستنتج أن كل جريمة «إرهابية» تنطوي على متلق ضمني؛ هو جمهورها المبارك لها، والمحرِّض عليها، والمؤيِّد لها: جمهورها الذي لا يبدو بشكل مباشر وكأن بينه وبينها عقداً مبطناً في الخفاء. هذا الجمهور ينتقل من مكانه في حيِّز المشاهدة والفرجة إلى الجريمة الإرهابية، فينغرس فيها، ويعطيها معناها ويضفي على فاعليها القيمة. ومن دون هذا الجمهور المتلقي البالغ الخطورة لن يمتلك الإرهاب مبرراً لوجوده ولا معنى يمنحه القيمة والبطولة. وهذا منطق نظري يصدق على كل ما يؤديه الإنسان فيجد باعثَه على أدائه ثناءٌ يُثنَى عليه، وبذلك يَدخل الذين يَفترِض استحسانهم وثناءهم عليه، ضمن تكوين العمل وقيمته ومعناه.

لا نستطيع أن نفهم الجريمة الإرهابية إلا بوصفها ممارسة دلالة، ولغة اتصال. ولا نعني بالجريمة الإرهابية هنا الحرب المعلنة، وإنما قَتْل الغيلة وقَتْل المدنيين والأسرى بأي شكل ثم تبرير ذلك دينياً، والتمدح به. وهي لغة واتصال لأنَّها تتضمن متلقياً؛ فمن دون متلق لا مبرر للغة ولا علة للاتصال. لكن هذا المتلقي لا ينحصر في من يُقصَد ترويعه بالجريمة، بل يتجاوزه إلى المتلقي الذي يغتبط بها، وهذا الأخير هو المتلقي الضمني المغروس في تكوين الجريمة والصانع للغتها وأسلوب تعبيرها وتبريرها. ولسنا بحاجة إلى التذكير بما يوليه الإرهابيون من اهتمام بالإعلام، فهذا الاهتمام جزء من الدلالة على هوية الجريمة الإرهابية من حيث هي لغة اتصال وممارسة دلالة.

المتلقي الضمني المغروس في الأعمال الإرهابية المنفَّذة من قبل داعش وأمثاله، هم أصحاب الفتاوى التكفيرية والمتشددة والخطاب الطائفي. إنهم اللاهجون بما يسمونه «الجهاد» بدلالة تقصد لديهم الجماعات التي تنتسب زوراً إليه، وهي جماعات العنف والتكفير، وهم الداعون صباح مساء على كل الأديان والعقائد سواهم. ومن ورائهم المحبَطون الذين يجدون في العنف ما يملأ فراغ يأسهم واضمحلال إحساسهم بالذاتية والمسؤولية.

لماذا لا نتصور إمكانية قيام جماعات إرهابية مسيحية مثلاً في الدول الغربية؟! لأن الثقافة لا تتيح فرصة لوجود متلق لهذه الجماعات وجمهور لها. وعندما لا يجد الإرهابيون لدينا من تجدي عنده دعاواهم أو يبررها، فسينقضي الإرهاب.

إن معالجة التحريض المستمر على «الجهاد» لا تقف على اتهام هذا «الداعية» أو ذاك، والمطالبة بإسكاته، وإنما بإصلاح السياق الذي يولِّد الحركيين المتطرفين ويصنع لهم النجومية؛ وذلك بتعزيز استقلالية الفرد ومسؤوليته التي ترتبط سببياً بالحرية، وخلق فضاء لاستنفاد طاقة الشباب عن طريق تحفيزهم على التنافس العلمي والعملي والمناشط المدنية، واحتواء نشاط الجماعات الحركية ضمن هياكل قانونية مضبوطة تعزز الوطنية وتستنفد في إطارها كل نزوع حركي.

3 ـ ليست حرباً محدودة

الحرب مع الإرهاب وعليه –في فضائنا العربي الإسلامي – ليست محدودة: ليست محدودة في زمان ومكان، ولا في أشخاص وأفكار. إنها حرب ممتدة ومتجددة على أكثر من جبهة؛ مع عدو ملتبس وعصي على المعقولية والسببية والمنطق. ليست محدودة في زمان ومكان لأن هذه المحدودية مقولة عقلانية ومنطقية؛ والحال أن الإرهابي بلا هدف سوى القتل، وعدوّه هو كل من ليس من قبيله، وهو يرفع شعارات دينية، ويلهج بمصطلحات فقهية وعقدية، تعلن يقينه في الشهادة والجنة والنصرة للإسلام، ولكنه يقين زائف ومزيف في حقه من قبل أبناء الدين الإسلامي نفسه؛ يقين واهم ومخدوع؛ فليس لأحد يعتقد بيقين الإرهابي أن يتأخر لحظة عن التسابق معه في توهم الشهادة والنصرة!

هكذا يغدو الإرهاب حالة هروب من الواقع وتعال عليه وتحاش له؛ حالة مناقضة للعقلانية والسببية. ولأنها كذلك فإنها غير قابلة للمحدودية في الزمان والمكان، ولا في أشخاص أو أفكار. إنها تتجدد بمظاهر مختلفة، وتتلون بأفكار ودعاوى متباينة. وإذا كان من الشائع لدينا مقارنة داعش حديثاً، بالخوارج قديماً، فإنَّ هذه المقارنة تقصد الاستدلال على مفارقتهم للدين، وتشريع المقاومة لهم والحرب عليهم دينياً. وهي مقارنة تنطوي على الرغبة في الفهم بقياس وضع على آخر، لكنها لا تقف عند التساؤل عن عدم انقضاء ذلك الفكر القديم، ولا اكتناه السبب الذي يجعله عابراً للزمن ومترحّلاً في المكان. ويجعل الوقوف ضد داعش مماثلاً للوقوف ضد عشرات الجماعات والأحزاب التي تتساقى الفكر الإرهابي نفسه؟!

ليس للإرهاب من سبب يمكن تفهُّمُه في شكل شكاية أو مظلومية اقتصادية أو اجتماعية. الذين يحيلون الإرهاب على بطالة أو فقر يعجزون عن تخصيص هذا النوع من البطالة والفقر الذي سبّب الإرهاب وتمييزه –مثلاً – عن البطالة والفقر في الهند أو

في أمريكا اللاتينية. والذين يتحدثون عن كبت سياسي أو تشوّف إلى الحرية أو تحر للعدالة وحقوق الإنسان، لابد أن يخجلوا من إحالة شيء من ذلك على داعش أو بوكو حرام أو أي جماعة إرهابية من طرازهما؛ ليس لأنّها لا تعرف تلك الطموحات أو لا تصدر عنها فحسب، بل لأنَّها تحاربها وتزدريها وتصنع من أشخاص المنتمين إليها مجتمعاً قطيعياً لا مكان فيه للفردية. أما الذين يرجعون تفشي الجماعات الإرهابية عربياً وإسلامياً إلى حالة الهزيمة الحضارية والمدنية أمام أمم العالم؛ فلماذا لم يفترضوا نتيجة أخرى غير عدمية الإرهاب؟! فالإيمان بالعلم والإرادة الإنسانية لا الكفر بهما -كما هي عقيدة الإرهابيين - أحرى أن يكونا نتيجة لذلك.

وهذا لا يعني أنه لا وجود لتلك الأسباب التي يجري التعليل بها للإرهاب، وإنما يعني أنها لا تصلح أسباباً يمكن عزو الإرهاب إليها وتسبيبه بها. فلا أحد يستطيع أن يتنكر لأي وضع من تلك الأوضاع ولا أن يدعي أن الواقع العربي الإسلامي يثير بهجة الشباب ويستوعب طموحاتهم ويرضي كبرياء انتمائهم. لكن فكر الجماعات الإرهابية فكر ظلامي متخلف شديد البؤس حتى بمقاييس الأزمنة القديمة، والأحرى أن نتفطن إلى صلة هذا الفكر بتأبيد تلك الأوضاع ومضاعفة سوئها وليس التحرر منها. وهذه نقطة تلفتنا إلى ظاهرة محددة هي استغلال حدث الإرهاب للحديث عن تلك الأوضاع، إنها توصيف للواقع وطموح إلى إنهاضه وتحديثه من وجهة فكرية تستشعر مصادرة لرأيها وتهميشاً لموقفها، وهي هكذا تكشف عن وجهتها وتبرهن عليها أكثر من أن تحلل الإرهاب أو تعلله.

وإذا كانت الأسباب المذكورة في ضوء الوجهة السابقة توجب الإدانة للإرهاب والإدانة للأسباب التي تراها مؤدية إليه، فإنَّ وجهة أخرى معاكسة تحمل الإرهاب على أسباب محمودة، فهي تراه نتيجة للغضبة للدين، والغيرة عليه، وتذهب إلى تعداد ما يملأ -فيما ترى - المجتمعات الإسلامية من «المخالفات الشرعية»، وفق حساباتها المتشددة. وقد تدين هذه الوجهة الإرهاب، ولكنها -شعرت أو لم تشعر - تبرِّر بهذا التعليل للإرهاب وتحرِّض عليه. وقد يبدو تبريرهم هذا استغلالاً لفرض هيمنتهم هم التي لا تكاد تختلف عما يعتنقه الإرهابيون من آراء متشددة في ما وسعه الاختلاف الفقهي والمذهبي. ومثل هذه الوجهة في التعمية على الإرهاب أي على ما يمثل فضاء حيوياً له، وهي الأحادية المذهبية والتشدد في أمور الخلاف، تلك الوجهة التي تحيل الإرهاب على أجندات استخبارية إقليمية ودولية.

4 ـ المعركة مع الإرهاب

لا تشبه المعركة مع الإرهاب المتمسِّح بالدين المعركة مع أي عدو آخر؛ فالإرهاب يبني خلاياه وينفذ عملياته الإجرامية بأيدي أبناء المجتمع وضد أبناء المجتمع حتى وإن كانوا أقرب الأقرباء للإرهابيين. وهو يحاجج المجتمع بالدين الإسلامي نفسه الذي يدين به المجتمع، مدعياً صدقية انتماء وصحة تمثّل وتفسير لا تصدق على غير جماعاته الخادعة المخدوعة. وإلى ذلك فقد كانت المفاصلة الدينية، على ذلك النحو، حيث التجرد الكامل من الإنسانية والدم والوطنية والعقل، هي الصورة التي نراها في الجرائم الإرهابية: صورة الكائن في أبشع ما يكون التوحش والغدر والخسة، وأكثر ما تتجلى العدمية واللاأخلاقية.

لا تشبه معركتنا مع الإرهاب معركتنا مع أي عدو آخر؛ فالإرهاب يتوالد وينمو؛ إنه عدو لا يقبل التحديد والحساب؛ عدو يختفي أكثر مما يظهر، ويتكاثر فيما نحسب أنه يقل، وتتعدد وجهاته وتنظيماته ولا تنحصر. كم أسرة تفاجأت باتهام ابنها بالإرهاب وهي مطمئنة إلى جلوسه في غرفته واستغراقه أمام شاشة حاسوبه؟! كم أب صعق بإعلان اسم ابنه منفذاً لتفجير انتحاري في حشد من الأبرياء؟! أو فاجأته رسالة منه تعلن له تضليل الإرهابيين له[1]؟!. ليست معركتنا مع الإرهاب معركة مع عدو خارجي. إنها معركتنا مع أبنائنا؛ ولذلك فهي معركتنا مع ذاتنا: لماذا استطاع الفكر الإرهابي أن يغوي أبناءنا؟! ما أسباب عجزنا في تحصينهم ضده؟! أين مكمن الخلل في بنية تدينهم وثقافتهم وفكرهم؟!

هنا مكمن آخر لضخامة المعركة مع الإرهاب؛ فمعركة المجتمع مع ذاته أصعب وأعقد، ولكنها ضخامة لا تنبع من الاتهام للذات فحسب، بل ومن النفي له، وطلب البراءة للذات بذكر تعدد الجنسيات في الجماعات الإرهابية، وضخامة عدد الإرهابيين من بعض الجنسيات الأخرى، وعدم براءة الدول الغربية من انتماء عدد من الإرهابيين

(1) شارك الخيال الأدبي في رسم صورة هذا التسلل الخفي للفكر المتطرف الذي يولِّد الإرهاب ويجنِّد فاعليه، ورواية المغربي محمد الأشعري «القوس والفراشة» (2010م)، مثلاً، إحدى النماذج التي انبنت روائياً على الحدث الأساس الذي تُسْتَهَل به، وهو عثور الراوي - ذي الفكر اليساري - على رسالة مجهولة المصدر، أُلقِيت من تحت باب المنزل، حين كان يهم صباحاً بالخروج إلى عمله، تحمل «بشارة» أن ابنه - الذي يدرس الهندسة في فرنسا - «استُشْهِد» في أفغانستان.

إلى جنسياتها. ولا شك أن تعدد جنسيات الإرهابيين صحيح، ولكنه لا يشهد ببراءة أي جنسية من المسؤولية تجاه انحراف أبنائها، بل العكس من ذلك، فهو يشهد بالإدانة لها. وهي إدانة تتجه إلى المنافذ التي سمح المجتمع بدخول الفكر المتطرف منها، وإلى الوقائع الثقافية والاجتماعية التي تنتجه وتسيغه وتحميه وتنشره.

إن المعركة مع الإرهاب معركة ضخمة، ولكن ضخامتها لا تنحصر في المواجهة للإرهابيين، بل تتعداها إلى الجدل الذي يستعر في المجتمع تجاه الإرهاب. فهو جدل أكثر توسيعاً لدائرته، وتعمية عليه، وتبريراً له، وثناء عليه، فيما هو جدل يدعي الإدانة له وتفسيره أو الوصف له:

فمن يدَّعي أن الإرهاب ردُّ فعل على العداوة للإسلام، يثني على الإرهابيين ويبرِّر لهم، والعداوة للإسلام لديه هي تسميته التي يطلقها على الاختلاف المذهبي والفقهي والفكري ضمن دائرة الوطن أو الأمة، وبالافتئات عليهما. ومن يتحدث عن الجماعات الإرهابية ضمن تصنيفاته للمجتمع إلى «جامية» و«ليبرالية» و«رافضة»... إلخ، يخيِّل وجوداً مشروعاً لها وأحقية في إضافتها إلى الأصناف الموجودة. وإسقاط أحاديث الرسول ﷺ عن علامات آخر الزمان على أحداث الإرهاب، مثل الاستشهاد بحديث كثرة «الهرج» أي القتل: «يقتل الرجل جاره، ويقتل أخاه، ويقتل عمه، ويقتل ابن عمه»، هو إسقاط يصف الإرهاب بما يجعله غير قابل للعلاج والمواجهة، وكأنه حتمية قدرية. ومثل ذلك في التعمية على الإرهاب التسوية بين إرهاب داعش وغيره من الجماعات الإرهابية والميليشيات المنفلتة، وبين الحروب التي تشنها بعض الدول أو الجرائم التي تقترفها.

إن من الغرابة بمكان أن يتحول أي حدث إرهابي تقترفه الجماعات المتأسلمة تجاه الدول الغربية، إلى تذكير للغرب بعدوانه هنا وهناك، ودعمه لجرائم إسرائيل ضد الفلسطينيين... إلخ. بل إلى تذكُّر زمن الاستعمار، وقبله الحروب الصليبية. فسواء اقترن ذلك التذكير بالإدانة للإرهاب، أم لم يقترن، فإنَّ التذكير يحمل تبريراً للإرهاب وتسويغاً له وشيئاً من التشفي والدلالة على الرغبة في الانتقام. ولا يجد المرء مبرراً أبداً لجرائم الغرب أو تواطؤه لكن هناك فارقاً ينبغي حسبانه تجاه الجماعات الإرهابية؛ فهي ميليشيات منفلتة وليست دولاً، ولا يمكن حسبان أي جريمة تقترفها جماعة أو تنظيم إرهابي في وارد الدفاع عن حق أو المحاماة عن مبدأ مشروع، وإلا كنا خارج أي إطار إنساني لمعنى الحق أو المبدأ.

أما الأشد غرابة، فهو وجود أصوات تشكك في وجود الجماعات الإرهابية المتأسلمة، أو في قدرتها إن كانت موجودة على تدبير جرائم في مستوى اعتداء 11 سبتمبر 2001م على نيويورك، ومذبحة باريس في 13 نوفمبر 2015م وغيرهما. فهذه الجرائم –من هذا المنظور - كما هي الجماعات الإرهابية المتَّهمة بها والمنتسبة إلى الإسلام صنيعة استخباراتية لدول وأنظمة؛ هي أمريكا، أو هذا النظام أو ذاك.

وهذا تفسير مألوف في نسبة ما يكرهه الإنسان إلى عدوه وإدراجه تحت لافتة المؤامرة التي يصنعها دائماً الأشرار لاستهداف الطيبين وتشويههم. وأكثر ما يشيع التفسير بالمؤامرة عند المتعاطفين مع الجماعات المتأسلمة الذين يضفون عليها من خيالهم صورة رومانسية تجمع بين التضحية والبراءة، وحَمْل مسؤولية الدين والأمة والتنزه عن أغراض الدنيا. والمشكلة ليست في خذلان الإرهابيين هذا الخيال الطيب الحالم، بل في تحول هذا الخيال إلى درع حماية من حيث لا يعلم لما يتشظى من الشر المستطير باسم أسمى القيم الدينية وأنبلها.

III - الواعظ والفقيه وجمهورهما

1 - مؤسسة الوعظ

الوعظ حقل نوعي من الخطاب، وجنس له رتبته وتقاليده ووظيفته، حتى ليبدو مؤسسة من مؤسسات الثقافة، يشبه مؤسسة الأدب وجنسه الخطابي وما يستقل به أو يتشارك مع حقول الثقافة وفعالياتها المتعددة في ترويض الوعي الاجتماعي، وصياغته. ولهذا فليس لنا أن نتصوَّر الوعظ بمعناه المجرَّد المقتصر على النصح والتحذير الخالصين، وليس لنا أن نتصوَّر فردية الواعظ المطلقة واستقلاليته داخل ما تفرضه عليه نوعية هذا الحقل ووظيفته، وتقاليده، وأدواته، وموضوعاته، وتراثه في الذاكرة الثقافية.

وهو حقل يندرج بدوره في الثقافة، في تاريخها وفي تكوينها ولوازمها، بحيث يتبادل معها التغذية المستمرة. ومن هنا ينطلق الواعظ في تأليف جمهوره وحشده والتأثير عليه. مستعرِضاً مهاراته الخطابية سواء في سيماء الواعظ، أو عناصر تأليفه للخطاب الوعظي، وما يأتيه في تأدية خطبه الوعظية من قصص وتخييل وتلاوة للقرآن وترنم بالشعر، وبكاء وغضب وإرعاد وإزباد ووعد ووعيد، ودعاء يستمطر الخير والنفع لمن يريد، وآخر يوقع الأذى والسوء بمن يشاء، ورفع للصوت وخفض له، بحيث يبلغ من ذلك الغاية في ترقيق المشاعر والتأثير فيها واستجاشتها والتحريض لها وتحشيدها، ومنافسة غيره من الوعاظ بعدد جمهوره، وبمقدار ما يظهرونه له من تودد وتوقير.

لذلك يخلق الوعظ من حيث هو ممارسة، حاجة معرفية وعاطفية له في الثقافة ويشبعها، ويكيف التلقي - بحكم تعلقه بصفة دينية وإيديولوجية - لمساحة غير عقلانية وغير فاحصة أو ناقدة أو متسائلة تجاه ما يقول، فيروِّج لقيم معينة متأولا الدين لها، أو مختلقاً إياها فيه. ويمكن أن نميِّز علاقة الوعظ بالدين وتحويله إياه إلى مادة لبلوغ غرض جماهيري ذي تأثير في الواقع الاجتماعي، بالمقارنة بين الواعظ والفقيه، فكلاهما يعمل من موقع ديني في الثقافة الاجتماعية، فيلتقيان ويفترقان.

المعرفة المنظَّمة للأحكام الدينية، وكيفية استنباطها من أدلتها، ووجوه تطبيقها... وما إلى ذلك، هو مدار «علم الفقه» في تاريخ الثقافة الإسلامية. أما إنتاج شعور بالأحكام والنصوص الدينية، وصياغة خيال عامة الناس، والتأثير في تصوراتهم بها، فهي صناعة الوعظ الديني، الذي يشمله قديماً مصطلحا «المذكِّرين» و«القُصَّاص» ونحوهما، وحديثاً مصطلح «الدعوة».

وقد تضمَّن القرآن والحديث أحكاماً وأصولاً تشريعية، ووعظاً وتذكيراً. لكن علم الأحكام الشرعية، لم يعد -وفق الفقه - نصوص القرآن والحديث، بل فَهْم الفقهاء، واستنباطهم، وفق القواعد الاصطلاحية المعتبرة لديهم. وكذلك «الوعظ» فقد استقل عن منطوق القرآن والحديث، وعن ممارسة الصحابة؛ فأصبح صناعة تجنح، منذ العصر الأموي، إلى القصص والتهويل واستغلال وسائل التعبير والأداء المسرحي، وإلى الترويج لقيم معينة باسم الدين، لحسابات غير دينية، إلى درجة اختلاق الأحاديث، أو إيراد ضعيفها ومعلولها.

الفقيه -إذا أردنا وصفه بالمقارنة بالواعظ - شخص مسؤول عن الاستدلال على أحكامه، وعن الكشف عن آليات اشتغاله بما يُنتج القناعة بعلمه. وهذا يفرض عليه تراجع الذاتي وانخفاض مستوى الشخصاني في رؤيته. أما الواعظ فإنَّ إقناعه للمستمعين له أو المتلقين عنه، لا يستلزم برهنة ومنطقاً، ولا يحتاج إلى آليات حجاج، وتوثيق للأدلة. فهو يستغني عن ذلك بقدراته الخيالية والعاطفية، وبما يُحدِثه من التعجيب والدهشة، وما يستدرُّه من المشاعر. وإلى ذلك فإنَّ حضور ذاته طاغ من وراء أقنعته العاطفية والتخييلية.

هكذا يبدو الفرق بينهما مبدئياً وتاريخياً، ولكنه ليس فرقاً حدِّياً مطلقاً، بل هو نسبي؛ فقد يقترب الفقيه من الواعظ ويتلبّس دوره، أو يأخذ الواعظ رزانة الفقيه وحياديته وعلانية استدلاله ووضوح براهينه. لذلك كانت صناعة الوعظ، على ذلك النحو الموصوف، موضع ذم واحتقار لدى القدامى والمحدَثين، من وجهات دينية وأخلاقية وثقافية. سواء فيما ينتج عنها من تصورات، وما تصنعه من تأثير، وما تستعمله من حيل ووسائل، أم فيما يتصف به المحترفون لها، وما تتميز به الأوساط التي تروج فيها.

فابن الجوزي -مثلاً - يتحدث عن اختلاق الوعاظ والمذكِّرين لأحاديث الترغيب

والترهيب، متذرعين بمقصدهم إلى حث الناس على الخير وكفهم عن الشر. ويتحدث عن تلمسهم من الوسائل والموضوعات ما يبتغون به رضا العوام، فيظهرون التواجد والتخاشع، ويتصنعون الحركات، وينشدون الأشعار ويسردون الأقاصيص، وينتقون ما يهيج النفوس. ويذكر تعلُّق «العوام والنساء» بهم، وتسبُّبهم في الانصراف عن العلم، وإحداثهم من الخطأ في المقاصد والمفاهيم، ما ينتج عنه الضرر. ويمثِّل على ذلك، بحثِّهم الناس على الزهد «فربما تاب الرجل من أثر وعظهم، فلزم زاوية وترك الكسب للعائلة». ولم يغفل ابن الجوزي عن النفعية وطغيان الذات في ممارسات الوعاظ، في قوله: «ومنهم من أُشرب الرئاسة قلبه، فيحب أن يُعظَّم»، وفي إشارته إلى أنهم «جعلوا القصص معاشاً يستمنحون به الأمراء والظلمة، والأخذ من أصحاب المكوس، والتكسب به في البلدان»[1].

وهذه الإشارة الأخيرة لدى ابن الجوزي، تلفتنا إلى الدور السياسي الذي كانت صناعة الوعظ وفيَّة له، ومؤهَّلة للاضطلاع به، خصوصاً إذا لاحظنا أن تحوُّل الوعظ إلى حرفة بالصفات المذكورة، إنما حدث تاريخياً مع بداية الدولة الأموية، وانقسام الأمة الإسلامية إلى إيديولوجيات «سياسية/ دينية» متطاحنة. هكذا يصبح حديث الواعظ الديني عن أي شيء موقفاً سياسياً من السلطة القائمة ومن الصراع حولها، لا فرق في ذلك بين أن يتحدث عن القضاء والقدر، أو عن صفات الله تعالى، أو حتى عن الزهد، أو عن الإيمان... إلخ. لأن حديثه وفق تصور عقائدي معين يلزم عنه الوقوف مع فريق ضد آخر، أو الحياد بينهما، وكلها مواقف مؤجِّجة للصراع.

وإذا كان علي الوردي، حديثاً، أضاف الوعاظ إلى السلاطين، في عنوان كتاب له بهذا الخصوص، صدرت طبعته الأولى عام 1954م، فإنَّ المعنى الكامن في ذلك، ليس في توجُّه الوعاظ بوعظهم إلى السلاطين -كما قد يُفْهَم - بل في خدمتهم، وهو معنى يشفُّ عن نفي الوردي للوعظ بمواصفاته تلك خارج الاستثمار له سياسياً، وعلى استدلاله به على الاستعمال النفعي والأناني للدين[2]. ولذلك كانت إشارة محمد عابد الجابري إلى ظهور الوعاظ، وشيوع صناعة الوعظ، ضمن استدلاله على أزمة القيم

---

(1) كتاب القُصَّاص والمُذكِّرين، تحقيق: د. محمد لطفي الصباغ، ط1، بيروت ودمشق: المكتب الإسلامي، 1983م، ص ص 302 - 309، ص ص 299 - 301، ص343 وما بعدها. وانظر - أيضاً - ابن الجوزي، تلبيس إبليس، بيروت: دار القلم، د.ت، ص ص 120 - 122.

(2) انظر، وعاظ السلاطين، ط2، لندن: دار كوفان، 1995م، ص ص 10 - 13.

في الساحة العربية الإسلامية التي رافقت الاقتتال على السلطة. وهي أزمة -فيما يقول - «تقوم في جوهرها على التلاعب بالقيم: على تسخير المطلَق الذي تمثله (=القيم) للنسبي (= امتلاك السلطة) الذي تحركه الرغبة والشهوة»[1].

وبالطبع بقي الوعظ الديني في الساحة العربية الإسلامية، يرافق الانقسام على السلطة ويُسْهم في الصراع عليها، وبقي مظهراً من مظاهر أزمة القيم التي سخَّرت الدين للصراعات والمصالح الفئوية والمذهبية وما إليها، إلى يومنا هذا. فإذا كان الفقه، اليوم، يعاني من جمود وانزواء عن العصر الحديث ومشكلاته، فإنَّ الفضاء الإسلامي يطفح بالوعظ الديني، وتتنوع أشكاله، عبر تقنيات التواصل الاجتماعي ومنافذ البث الإذاعي والتلفزيوني، إضافة إلى الخطب المنبرية والمحاضرات، وتنشط جموع من المهتمين في توزيع مواده وترويجها. ويمكن للمرء أن يميز في مادة الوعظ الضخمة هذه، تلك العفوية البريئة التي تتمثل في القصد إلى النصح، والتذكير بالتقوى، ونقد المسلكيات الاجتماعية والفردية الجانحة والمضطربة، وتعزيز التسامح والجديَّة والأخلاقيات المهذَّبة... إلخ.

فإلى جانب هذه المادة الضرورية، يمكن أن نرصد مادة وعظية كثيفة تعمد إلى الترويج لقيم بعينها، وإلى رسم لتراتب القيم وخارطتها من زاوية بعينها.

وأول ما يغيب في هذا الوعظ، منطق الاختلاف بمعناه الفقهي، وإذا غاب الاختلاف بهذا المعنى، فليس غريباً أن يكون الوعظ حدِّياً وعنيفاً، وأن ينحصر في رؤية واحدة تسعى إلى الانفراد، وتمدّ -بالنتيجة - في عمر الصدام والتطاحن التاريخي. ويتصل بغياب الاختلاف الفقهي، غياب الإنسان؛ والإنسان في حد ذاته قيمة وجودية وشرعية. وغياب الإنسان عن هذا الوعظ، يعني غياب الاختلاف، بمعناه الإنساني، غياب التفاهم والتعاون وغياب الاحترام، وفي النهاية احتقار مواثيق حقوق الإنسان الدولية، ومنجزات العلم الحديث. وليس مبدأ «المصلحة العامة» الذي أخذ اهتماماً تحت اسم «المصالح المرسلة» في بعض الوجهات الفقهية في تراثنا، لاسيما عند الإمام مالك، آخِر ما نفتقده في أغلب الوعظ الديني المعاصر. وبغياب هذا المبدأ تتضاءل قيمة الوطن وتتضاءل أهمية المجتمع الدولي ومؤسساته.

إن الوعظ الديني في كثير من تجلياته المعاصرة، دلالة على غياب الضمير الأخلاقي

---

(1) العقل الأخلاقي العربي، ص72.

بأصدق وأدق دلالة، والسؤال عن إشكالياته هذه لا يخصُّ المؤسسة الرسمية وحدها، بل يتعداها إلى صمت الفقهاء ذوي الاختصاص والمسؤولية والضمير، وإلى عجز المثقفين إجمالاً. وهو هكذا مظهر لسجن ثقافي، سواء بترويجه لقيم محدَّدة، أكثر انحيازاً للتواكل، والتزهيد فيما تتطور به الحياة وتغتني، وتغييباً للمعنى الإنساني، الذي لا يتبلور دون قناعات راسخة بالتسامح والتعايش مع الآخر، وتحريضاً على العنف والحدِّيَّة والتمركز الحزبي الإيديولجي، أو بظهور الوعاظ، الأكثر دلالة على الانحياز لتلك القيم، بسلطوية جماهيرية وشعبوية بارزة.

3 - الواعظ بين التنوير والتخريف

إذا أخذنا في الحسبان دلالة الواعظ المصطلح عليها في الثقافة، وهي الدلالة التي تجاوز به معنى الوعظ في اللغة، فلا يقتصر على النصح والتحذير في شكلهما المجرد والخالص، وإنما يمارس تحت هذا الغطاء، اختياراً لما يعظ به، وتركيباً له في وسائل مصطنعة تثير وتحرض وتحشد وتوجه، ويكون من أول أولوياتها شل وعي جمهوره النقدي، والوصاية عليه؛ فلن يكون بوسعنا أن نتحدث عن صفة تنويرية فيما يعظ به.

حين ظهر من يوصفون بـ«الدعاة الجدد»، بدا، أول ما بدا، سيماءَ لهم لا تشبه سيماء المشائخ: بدلة أفرنجية، بربطة عنق أنيقة، ووجه حليق أحياناً، وشعر مصفَّف، وعبر فضائيات ليست محسوبة على الوجهات الدينية، أو في حسابات خاصة بهم على وسائل التواصل الاجتماعي، أو تروج مواد وعظية لهم من قبل جمهورهم. كان هذا مقترنا في وصفهم أو بعضهم تحديداً، بدلالة مبتهجة بالاستنارة والتنوير. ولم يكن يدور في وعي من يصفونهم بذلك، ما ينغرس في نشاطهم الوعظي، من غرس لذواتهم، ومَرْكَزتها، وإلحاح على البلوغ من وعي جمهورهم مبلغ التقديس والوصاية التي تباين - من قِبَلهم أو من يصفونهم - أدنى معاني الوعي بمفهوم التنوير.

لنتخذ مثالاً على ذلك هنا، الواعظ والمثقف المعروف الدكتور عدنان إبراهيم(1966م -). فالذين يحبونه ويعجبون بفكره الديني، يصفونه بـ«التنويري»[1]. وهي صفة لا تعبِّر فحسب، عن مديحهم له، ولا عما يتميز به من وجهتهم، وإنما عن تفكيرهم، وطبيعة

---

(1) انظر - مثلًا - محمد علي المحمود، نحو خطاب إسلامي مستنير، صحيفة «الرياض» السعودية، 7 يونيو 2012م، 14 يونيو 2012م.

وعيهم، وما يتطلعون إليه. والذين يناقضونهم في الموقف منه، ينازعونهم في تلك الصفة، ويستبدلون بها صفات قَدْحية لا تعبِّر فحسب، عن انتقاصهم له، ولا عن عيوب فكره من وجهتهم، وإنما عن تفكيرهم، وطبيعة وعيهم، وما يتطلعون إليه[1]. ولذلك يصبح الفحص للتضاد والتناقض بين الموقفين، نافذة لمعاينة نسقين يتغالبان ويندرج الدكتور عدنان في الدلالة على أحدهما، وتلبية لحاجته. ويتشكَّل - من ثم - ويَسْطع تبعاً للعلاقة الجاذبة بينه وبين جمهوره وللعلاقة النافرة بينه وبين خصومه. وهذا يدفعنا إلى التساؤل عن تشكُّل الداعية بهذه الكيفية التي تنسبه إلى التنوير وتجعله حاجة دينية وثقافية ملحَّة لدى جمهوره، وترميه بالضلالة لدى خصومه: بأي معنى يكون التنوير؟ وكيف تشكَّل عدنان إبراهيم لهذه المهمة؟

لقد بدأ صعود عدنان إبراهيم بعد أن عرف العالم العديد من العمليات الإرهابية التي اقترفتها جماعات تنتسب إلى الإسلام. وهو صعود تعزَّز، أكثر ما تعزَّز، في ظهوره في برامج تلفزيونية فضائية، بعد استفحال الإرهاب بظهور داعش عام 2011م، في المسافة التي لا تنفصل عن ظهور غيره من الجماعات الإرهابية المنتسبة للإسلام في الصومال ونيجيريا وأفغانستان وغيرها، ولا تنفك عن استفحال الفكر الديني الشديد التزمت تجاه المرأة وغير المسلم والفنون... إلخ، بل شديد السطوة والعنف تجاه المختلف معه من الفقهاء والعلماء المسلمين. وهو الفكر الذي يراكم منذ عقود، وبشكل متصاعد الوتيرة، مقولاته ومناشطه في التحوط تجاه المخترعات والعلوم الحديثة، والأنظمة الحكومية، وفتح سجلات التصنيف والقولبة التي لا تبقي أحداً خارج فصيله إلا وهو يحمل وسماً من وسوم التضليل والتبديع والإلغاء؛ فهو ليبرالي أو تغريبي أو علماني أو جامي... وهلم جرا.

هذا هو الفضاء الثقافي الاجتماعي الذي اقتضى الحاجة إلى عدنان إبراهيم، ودفع إلى صعوده، لاسيما وإقامته في أوروبا (وهو يحمل الجنسية النمساوية) ترفع عنه الكلفة والحرج والضغوط والمحاصرة الاجتماعية. ولهذا تميز خطابه بسمات متجاوبة في جملتها وتفاصيلها مع ذلك الفضاء؛ فكان يستشعر تخلف المسلمين، ويكرِّر الألم له، مقروناً بالإعجاب بما وصلت إليه الحضارة الغربية من ثراء وعلم وإدارة وتقنية وسلْم

(1) هناك هجوم لفظي مقذع على الدكتور عدنان إبراهيم، من المحسوبين على صف المتشددين غالباً، خصوصا في تويتر.

واحترام للإنسان. ولا ينفصل ذلك عن إلقائه اللوم على الفقهاء والوعاظ المتشددين والجماعات الحزبية الإسلامية؛ فذلك -من وجهته - جزء جوهري من سبب تأزم أوضاع المسلمين وصدامهم مع العالم وتفاقم التطرف.

وإلى ذلك فإنَّ سمة أساسية في خطاب عدنان إبراهيم تبرز في دلالته على استيعاب الاختلافات الفقهية، والأدلة، والقدرة على الموازنة والتأويل والحجاج، والبرهنة على أفق فلسفي وثقافي واسع. وهي سمة تتصل بتناوله المسائل الفقهية ذات الحضور الجدلي في الساحة الإسلامية والسعودية خاصة، والمحصورة في رأي واحد متشدد (مثل: غطاء وجه المرأة وعملها وقيادتها السيارة، والموسيقى، وحرية الاعتقاد، وصلاة الجماعة، وتلبُّس الجن للإنس، والتحزب السياسي باسم الدين... إلخ) وإعادتها إلى الاختلاف، واختياره -وفق استدلال فقهي دقيق - مواقف تجاهها، أكثر ميلاً إلى الحرية وتأكيداً على الفردية والعقلانية والانفتاح على المختلف والتسامح وصيانة الدين عن أدران السياسة.

هكذا تصبح نسبة عدنان إبراهيم إلى «التنوير» دلالة معارَضَة - لدى جمهوره - للتشدد، وتجاوباً مع تشخيصه للتخلف ونقمته عليه. وإذا عرفنا أن هذه الدلالة أكثر اتساعاً لدى عديد من الباحثين والمؤلفين النهضويين، وأنه لا يكاد ينفرد عن غيره بجديد، حتى في مواقف السعة تجاه المسائل الفقهية المشار إليها، فسنلتفت إلى شخصية «الواعظ الديني» لديه، التي تسلب العقلانية هالتها وإدهاشها وفتنتها الجماهيرية. وهذا جانب يفسِّر رواية الدكتور عدنان للكرامات التي أجراها الله على يديه، وتأكيده -فيما قال في أحد لقاءاته التلفزيونية - «أنها بالآلاف بحمد الله»[1]. ويفسِّر غرامه برواية كرامات الأولياء والصالحين، ومنها حديثه المحفوف بدهشة طفولية وإعجاب سابغ، المتداول تسجيله على نطاق واسع، عن جلوس الشيخ عبد القادر الجيلاني (- 561هـ/ 1166م)، في الهواء محاضراً لطلابه الذين يبلغون مئة ألف... وغيرها.

وهذه ممارسة واعية أو غير واعية لمَرْكَزة الذات وترميزها للصلاح (كان بوسعه أن

---

(1) برنامج «في الصميم» تقديم: عبد الله المديفر، قناة «روتانا خليجية» 23 يونيو 2013م. ومما ذكره من الخوارق التي -يقول - «أجراها الله على يدي»: قلمه ينكسر تماماً ثم يعود كما كان، ووَصَلَتْه رسالة بالألمانية من رقم مجهول مكتوب فيها «مالك كله حلال»، واستطاع إضاءة نور الكهرباء بدون وسيلة، وظهور شيطانة جميلة بشعر أشقر وعيون زرقاء ثم تبخرت كالماء، وحضور الجن عنده يطلبون منه أن يدعو الله لهم.

يترك كما ترك الجيلاني للآخرين الحديث عن كراماته!). ومن شأن ذلك أن يناقض في الدكتور عدنان شخصية التنويري، ويعمل على الضد منها. وهذا يقودنا إلى ضرورة الفصل بين «التنوير» وبين مَرْكَزَته في ذات، بأي شكل كانت هذه المَرْكَزة، وبأي صفة بشرية كانت هذه الذات.

إن الذين يضفون على عالِم معيَّن صفة «التنوير» يَغْفَلون عن أن التنوير لا يكون بمَرْكَزة شخص مهما بلغ علمه، وتنصيبه في موضع الحق والحقيقة، بحيث يُعْرَف الحق به، وتنتفي المسافة بين «الحق» وبينه. فمثل هذه المَرْكَزة للذوات ممارسة ضد التنوير الذي يعني في أخص ما يعنيه بث حس المسؤولية العقلية الذاتية في التربية والثقافة، وغرسها وإشاعتها في العموم، حتى لا يكون فرد بصفة عالم أو مؤسسة بأي صفة إيديولوجية، أكثر مسؤولية من مسؤولية الشخص نفسه عن مواقفه واختياراته وعن تفكيره.

وسواء كانت هذه المَرْكَزة للذات العالمة، التي تأخذ صفة الترميز لشخصه والاستدارة عليه، من إنتاج الأتباع أو بالتظافر مع حس الذات بذاتيتها التي لا تبرأ من شهوة التملك والفخر والقوة ما دامت بصفة البشر وفي واقعهم، فإنَّ الموقف التنويري الجديد بهذه الصفة هو الموقف الذي يرسِّخ معاني مضادة للتعصب والتقليد والعمى العقلي. ولا مشكلة تعاني منها الثقافة العربية الإسلامية أكثر من معاناتها من التقليد والتعصب والتمركزات والتراتبات التي يندرج الوعاظ بأشخاصهم في استثمارها والتنفع بها بقدر ما يؤكدونها.

4 ـ من سجن الوعظ إلى سجن الفتوى

لا يتبادل الفقهاء والدعاة في المجتمعات الإسلامية، النظر في المشكلات التي يثيرها الخطاب الديني، مع الباحثين والخبراء من خارج دائرتهم، أي مع المشتغلين بالمعرفة الإنسانية. ويظنون أنهم في غنى عن المعرفة خارج الإطار الديني، بل لابد أن يلمس المرء شيئاً من الاستعلاء لديهم عليها. وذلك وجه من وجوه أزمة الخطاب الديني، وما يثيره في واقع المجتمعات الإسلامية من قلاقل، حين يعجز عن خلق بيئة نقدية يتعرف بها على ذاته، ويطور آلياته، ويصحح أخطاءه.

ولذلك فإنهم يعقدون المؤتمرات والندوات التي تنغلق غالباً، عليهم وحدهم، ومن ذلك - مثالاً لا حصراً - المؤتمر الذي نظمته دار الافتاء المصرية في الفترة

من 17 - 19 أكتوبر 2017م تحت عنوان: «دور الفتوى في استقرار المجتمعات». فليس موضوع المؤتمر هكذا، موضوعاً فقهياً خالصاً يهم الفقهاء وحدهم، أو تكفيه دراساتهم وآراءهم، أو يقف عليهم استشعارُ ما يطرحه من إشكال وما يتطلبه من حلول. بل لعل الإنصاف يقتضي أن نرى موضوع الإشكال في المؤتمر هو الفقه والفقهاء، بوصفهم سلطة التملك للفتوى وإنتاجها، ومن ثم فإنَّ الحاجة إلى معرفة بالمعرفة الفقهية وسلطتها، تقتضي مسافة للنظر عن المعرفة موضوع الدراسة، بما يتيح البصر بموضوعها في تجرد من التحيز، وانكشاف للحجاب الذي يسبِّبه القرب والالتصاق.

هذه المسافة هي ما يتطلب من الفقهاء موقفاً نقدياً منهجياً للفقه وللممارسة الفقهية، تُجاوز بهم المُتَّكآت التي تتيح استعمال الفتوى في العبث بالاستقرار. وهي المسافة نفسها التي تستدعي مشاركة من اختصاصات منهجية اجتماعية وإنسانية مختلفة، للكشف عن الآليات والشروط والأوضاع التي تتحكم بالفتاوى وتخلق سلطتها وشذوذها وضلالاتها وما ينتج عنها من تدمير وتخلُّف، ولاقتراح الحلول. وتتجاوب المسافة المطلوبة للنظر، فيما تقتضيه من اتساع، مع مسافة مطلوبة من جهة الجغرافيا والتاريخ، تُجَاوز انحصار المشكلة في هذا البلد أو ذاك، أو في هذا الزمن التاريخي أو ذاك. ذلك أن الاضطراب الذي تحدثه الفتاوى، يشمل أقطار المسلمين وأماكنهم كلها بمختلف مذاهبهم، ونراه في فترات التاريخ الإسلامي المختلفة منذ تصارعت المذاهب واستَخْدَمت الأحزاب والأهواء الدين للتسلط والتنفُّع، وإلى يومنا هذا.

وإذا شئنا أن نقدِّم توصيفاً للمشكلة وأن نبحث عن طرق لحلِّها، فإنَّ علينا أن نأخذها في اتساعها التاريخي والجغرافي، وفي تكوينها الثقافي الاجتماعي، حين لا تنفصل فتوى مدمِّرة الآن عن موقف فقهي - مثلاً - في العصر المملوكي أو قبله أو بعده، أو عن وضعية ثقافية واجتماعية أنتجت تلك الفتوى في زمن غابر، ولا يقف ضرر فتوى في المشرق عن أن يبلغ أقصى المغرب.

أما ما تحمِلُه الفتوى من خطورة وأثر، فيعود إليها بوصفها موقعاً سلطوياً في حياة المجتمعات الإسلامية؛ إذ يكاد يفهمها عامة المتدينين من حيث هي إلزام لهم بما يقوله المفتُون بوصفهم «الموقِّعين عن رب العالمين» على حد وصفهم عند ابن القيم (- 751هـ/ 1350م) في عنوان كتابه المعروف، وليست - كما هي حقيقتها المقررة - رأي المفتي واستدلاله وفهمه وتفسيره وقياسه، أي ليست فِقْهَه بالمعنى الصناعي للفقه، فالفقه «صَنْعة».

وخطورة الفتوى هنا، هي نتيجة ذلك الموقع السُّلطوي لها، فيما يترتَّب عليها بسببه، من استقرار المجتمعات أو اضطرابها، ومن تآلفها أو احترابها، ومن نزوعها إلى المستقبَل والبناء والتقدُّم والانفتاح على العالم، أو العكس من ذلك. إنها - من ذلك المنظور السُّلطوي الإلزامي - تنطق من موقع الامتلاك للحقيقة التي تتعدَّد وتنقسم وتختلف، بحسب تعدُّد المفتِين وانقسامهم واختلافهم؛ فيغدو موقعها هذا جاذباً للأهواء والمنافع الفئوية بأكثر من صفة، ونتيجة لاختلاف التصورات والحسبان للأوهام والمخاوف التي لا تفارق تجارب البشر.

هكذا نرى التطرف والإرهاب في جوهرهما نتيجة فتاوى ضالة ومضلة، تأوَّلت - وفق قناعات واهمة وضيِّقة - نصوص الدين ومقاصده وآراء الفقهاء، لتفجِّر بركان الدماء، وتضيِّق الخناق على حياة المجتمعات، وتضطهد المختلف، وتعادي العالمين جميعاً. وهكذا نرى الطائفية ثمرة الفتاوى التي تنتصر لمذهبها الديني بإغراء أتباعها بالنيل من أصحاب المذاهب الأخرى من شركائهم في الوطن أو شركائهم في الثقافة أو الإنسانية، وإيذاء مشاعرهم. وهكذا نرى النتيجة المفزعة للفتاوى والآراء الفقهية، حين تَخْضَع للأعراف والأهواء الاجتماعية، في إنتاج العنصرية المنتنة والطبقية المقيتة، وهكذا نرى التأليب مهنةً فقهيةً رخيصةً، باتت الفتاوى وسيلتها، كما هي وسيلة الوثوب على السلطة السياسية والاجتماعية، وكما هي سلاح في التفسيق والتكفير يشلُّ المجتمع ويعتقله في فتوى أو أخرى.

ولن تكتمل صورة الفوضى في الفتاوى، من دون أن نتذكر الفتاوى الشاذة والصادمة والغريبة والمتوحشة التي تتناثر في أقطار المسلمين، خصوصاً وهي تأتي في أغلب الأحيان من أسماء معروفة ومقدَّرَة ولها أتباع. فمن يبيح «نكاح الوداع» أي معاشرة الزوجة المتوفاة، لا يقل صدماً للشعور عمّن يبيح «نكاح البهائم»، أو غرابةً عن فتوى «الزواج من الجن»، أو شذوذاً عن عدم جواز «خلوة الأب مع ابنته»، وعن جواز «إرضاع الكبير». وهذه وتلك ليست أقل في الدلالة على التوحُّش، من الفتوى التي ترى أن «الزوج ليس مُلزَماً بدفع تكاليف دفن زوجته المتوفاة»، أو إجازة «الزواج مع إخفاء نية الطلاق عن الزوجة»، أو فتاوى «قتل النساء والأطفال»... إلخ، بعناوين وعلل واستدلالات مصطنعة.

وهذه أمثلة يسيرة مما تداوله الناس لعديد المفتِين في العقد الأخير من السنوات فحَسْب، وسيجد المرء أن لهذه الأمثلة ولما يفوقها مرجعيات في مذاهب ومؤلفات فقهية قديمة.

وليس للمرء إلا أن يعجب ممّن يستعجل الحلول، أو يبادر إلى إيجاز وصفتها. فالحلول لا تعدو عند بعض المهتمين سوى «استشعار الخشية من الله تعالى، وتعظيم أمر الفتيا، وتذكُّر تدافع السلف لها»[1]. وهذا أمر صحيح بالطبع، لكنه ليس حلاً؛ لأن أحداً لن يستطيع الزعم أن أصحاب الفتاوى المسيئة لا يخشون الله، فخشية الله - من حيث هي عمل قلبي - أمر يخضع لتقويمهم هم، و«الدواعش» على سبيل المثال وأشباههم، لا يرون فيما فعلوا إلا إرضاءً لله وإقامةً لشرعه وانتصاراً لدينه وطمعاً في نعيم الشهداء في الجنة.

ومثْل ذلك من يرى الحل في توعية المستفتي بـ«ألا يسأل إلا من كان واثقاً من فتواه وخشوعه»[2]. أو يشرح صنعة الفتوى وحاجتها إلى الدربة والمعرفة بالواقع، غافلاً عما تتيحه هذه الصفة في الفتوى من مداخل شتى لا ضابط لمقياس الدربة والمعرفة في كل منها سوى تصور المفتي وادعاءه المعرفة بالواقع ونفيه إياها عن غيره. وعلى الرغم من أن محاسبة أصحاب الفتاوى المُقلقة أمر مطلوب، فإنَّ ذلك يبقى دون مهمة المعالجة للذهنية الشعبية التي تُسبغ على المفتين - بمزاجها - التعظيم، وتستدر منهم تلك الفتاوى المثيرة للاضطراب، وقد تتوهَّم في العقوبة لهم بعض دواعي الثقة بهم.

---

(1) ورد هذا على لسان أحد المسؤولين عن المؤتمر المذكور، إجابة على سؤال عن الحلول التي يُمكن أن تُقْترح للحد من مشكلات الفتوى.

(2) هو أيضاً من إجابة أحد الحاضرين للمؤتمر عن سؤال الحلول.

القسم السابـع

سجن الرد



I ـ بين الذات والآخر: الذات متأوِّلةً ذاتها

1 ـ سجن الآخر

من بين سجون الذات، ما يكون مفعوله على الذات من ذاتها. ولا يمكن أن نتصور سجن الذات لذاتها، إلا بقسمة هذه الذات إلى ذات ساجنة وذات مسجونة؛ وذلك في اللحظة التي تستطيع فيها الذات أن ترى ذاتها، بعين المعارض والمختلف والناقد. أي تكون في ذاتها مشتملة على «آخرية ذاتية» وليست مغايرة، تفتح وعيها للنور والحرية وتنعتق بها من سجنها الذاتي، أو تكشف لها عنه. هذه الآخرية الذاتية، التي نتعرف بواسطتها على سجن الذات في ذاتها، أي ما يحجزها من داخلها عن الحرية والتطور والحركة في الزمن، تختلف عن آخرية غيرية تصنع، فيما تصنع، سجن الذات، وهي ما نقصده هنا بـ«سجن الآخر»، أي ما يُحدِثه الآخر من سجن للذات، يعوق حرية وعيها وإدراكها، ويعطل حركتها وتطورها الذهني والتاريخي.

يمكن أن نتصور الآخر سجناً للذات، وذلك - ببساطة - ؛ لأنَّه يحاصر طموحها، ويحد من حريتها، ويتسلط عليها، ويتربص بها، وينتقصها، ويَحُول دون تحقق ذاتها، وبروز سلطتها... وإلى آخره. وهذا هو الوجود العيني المباشر للآخر سواء في تجلياته بوصفه عدواً مُعلناً عن عداوته، أو في تجلياته بوصفه مغايراً فقط للذات. لكن الأهم هو ذلك السجن الذي يصنعه الآخر للذات من دون وعيها المباشر به، وذلك حين تغدو رؤيتها لذاتها هي ناتج رؤية الآخر لها، كما هي رؤية الذات العربية الإسلامية إلى ذاتها، بوصفها «الشرق» الذي بناه الغرب لها، ضمن ثقافة «الاستشراق» على نحو ما كشف عنها إدورد سعيد، وكما هي «ثقافة التابع» التي تجلوها الدراسات المنبثقة من الوجهات النظرية في «ما بعد الكولونيالية»، والرؤية الذكورية للمرأة، كما تصفها الوجهات النسوية Feminism.

وليست الرؤية التي يبنيها الآخر للذات، هي وحدها ما يُنتج سجن الذات من قِبَل الآخر، إذ يضاف إلى ذلك موقف الذات من ذاتها الذي يتشكَّل في ضوء الشعور بموقف الآخر منها، والحسبان له من زاوية دون غيرها. وهنا يحضر ما يمكن وصفه بـ«موقف الرد» حين تتحول رؤية الذات لذاتها إلى رد فعل مقاوِم للآخر، محاصَر باتهاماته لها، ومساءلته إياها، وثَلْبه لها، وتجريمها، واستصغارها، وعدم فهمها.

أما شَكْل هذا السجن وماهيته، فلا يخرج عن مواقف الذات الثلاثية تجاه الآخر:

- وأولها، شعورها بالتعالي عليه، وفخرها الذي ينعكس في رفضها النقد لذاتها ولتاريخها، ونسبة تفوق الآخر إليها، وبراءتها مما يدني منزلتها بإزائه، ونفيها التساوي معه.
- والثاني، شعورها بالخزي والدونية الذي يستحيل إلى نوع من الازدراء للذات وتضخيم عيوبها، ونفي كل شعور بالفخر تجاهها، واستصغار قدرها، في مقابل العبودية للآخر، وتبرئته من العيوب.
- والثالث، موقف اللامبالاة بالآخر الذي يلزم عنه اللامبالاة بالذات نفسها.

وهذه المواقف الثلاثة في حديَّتها وتطرفها، هي أشكال السجن الذي تتورط فيه الذات، وتَظهر في سياقات خطابها، التي تتصارع فيها الذات مع ذاتها، مُعوِّقةً قدرتها على مَوْضَعة الآخر، بقدر موضعة الذات، للممارسة النقدية التي تُحرِّر الذات من أسر الآخر لها في حدود ما يفرضه عليها من علاقة مع ذاتها ومعه.

لا توجد الذات، ذات الفرد، وذات الجماعة الثقافية الاجتماعية، منفردة، بل مع آخرين تتعرف على نفسها بالاختلاف عنهم كما يتعرفون من وجهتها بالاختلاف عنها. والمشكلة - حينئذ - في ضوء المواقف السجينة في أشكال العلاقات الثلاث مع الآخر، هي من لحظة تمركز الذات على ذاتها، أو تمركزها على الآخر، حيث التعالي أو التصاغر هنا أو هناك، وتحوُّل المسافة بين الذات والآخر إلى مسافة تفاضل وتراتب وأوَّلية من زاوية الذات أو من زاوية الآخر في الموقفين الأولَيْن، أو فقدان الشعور بالآخر والشعور بالذات معا في الموقف الثالث.

وهي نتيجة حتمية لاختصار وجود الذات، ووجود الآخر، في العلاقة الثنائية، علاقة التقابل والاستقطاب والضدية بينهما، التي ينشأ في غضونها ومن جرائها «جحيم

الآخر»[1]. ولا حاجة هنا إلى تحديد هوية الآخر في هذه العلاقة الثنائية، ولا حاجة - أيضاً - إلى تحديد هوية الذات؛ وذلك لأن هوية الذات والآخر تختلفان بحسابات مختلفة: فردية ومجتمعية ووطنية وقومية ودينية ومذهبية وإثنية... وإلى آخره، ويتحدد الآخر بتحدد الذات المقصودة في سياق معين، وتتحدد الذات بتحدد الآخر.

وعلى الرغم من ذلك فإنَّ تداول العلاقة الثنائية: الذات/ الآخر، في الأدبيات العربية الإسلامية الحديثة والمعاصرة، يذهب غالباً بهوية الآخر إلى الدلالة على الغرب في لحظته الحديثة، بسبب ما تفرضه أسئلة التقدم والنهضة والحداثة الصادرة من الغرب تحديداً - وهي أسئلة ملحَّة على العالم كله وشديدة التحدي - من أسئلة الهوية والتقليد ولوازمها التي تلح من جهتها على الدلالة على «الذات» وتُخيِّلها، لدى بعض الوجهات، جوهراً مستقلاً بذاتيته.

وليس بمستطاع أحد أن ينكر آخرية الغرب للذات العربية الإسلامية أو ينفيها، ولا أن ينكر الذاتية العربية الإسلامية أو ينفيها. لكن أحداً لن يستطيع كذلك، إلا على سبيل التوهم، أن يتصور الغرب كتلة واحدة متجانسة في ضديتها وآخريتها تلك، ولا أنه جوهر مستقل في قبالة الذات، فالاختلاف داخله يؤهل للقول إنه ليس مستقلاً عن الذات، بل يتضمنها في أكثر من وجه، وهو ليس جوهراً بذاته بقدر ما هو علاقة سواء في احتياجه إلى غيره أو في ما يمسه من التغير وانتفاء الثبات.

والأمر نفسه يمكن تصوره عن الذات، فهي حافلة بالاختلاف والتعدد، وتجانسها الكامل وجوهريتها واستقلالها ضرب من الوهم. وإذا كان الأمر كذلك فإنَّ ما نتصوره من تقاطب الذات/ الآخر هنا، ليس طبيعياً أو بدهياً بقدر ما هو تصوري، إنه فعل ثقافي وإيديولوجي يمكن تفكيكه وإعادة تركيبه، لتنعتق الذات من أوهامها، وتخرج من سجنها الذي يقيِّدها في قبالة الآخر.

---

(1) وَصْف الآخر بـ«الجحيم» يحيل في الذاكرة أكثر ما يحيل على مقولة سارتر: «الآخرون هم الجحيم» في مسرحيته Huis Clos (1944م) التي كان من ترجماتها إلى الإنجليزية والعربية No Exit «لا مخرج»، وعلى الرغم من تعدد وجوه الفهم لعبارة سارتر وتوظيفها في الدلالة على ما يفرضه وجود الآخرين على الذات من خوف وحذر وتوجس، فإننا لا نستطيع أن نغفل عما تنطوي عليه من دلالة نقدية على وضعية غير سوية من قبل الذات في علاقتها مع الآخر، ذلك أن هذه العلاقة حين تكون فاسدة وكاذبة وملتوية وما إلى ذلك، فلن يكون الآخر - عندئذ - إلا جحيماً على الذات، لأننا لا نستطيع تغيير صورتنا التي بناها عنا.

2 ـ الذات في موقف الرد على الآخر

يمكن أن يلحظ المرء مظهراً بارزاً من مظاهر سجن الآخر للثقافة العربية الإسلامية الحديثة، في مديحها لذاتها الثقافية والتاريخية وفي إعلائها والبحث عن شواهد سبقها وريادتها فيما يُدِلُّ به الآخر عليها وما ينقمه منها. وليس في ذلك خطأ ولا خطيئة إلا من وجهة حرمان الذات رؤية ذاتها على الحقيقة، والحيلولة بينها وبين تبلور قدرتها على نقد ذاتها، وحجزها في موقف الدفاع عن ثقافتها وتاريخها اللذين تتوهمهما ترجمتين مطابقتين تماماً لدينها الذي تقدِّسه وتعتز به، ولكينونتها في الحاضر التي تعتقد أنها لا تنفك عن الماضي.

هكذا تُصبح مظاهر حداثة الآخر الغربي التي تفتقدها الذات العربية الإسلامية حديثاً، وتدرك أنها تفتقدها، هي عينها مظاهر التقدم والازدهار في أزهى عصور الحضارة العربية الإسلامية القديمة. فيتجرد التاريخ الإسلامي من مظاهر العنف والاستبداد والمذهبية والعنصرية ونفي الاختلاف التي لم يَخْلُ منها كما لم يخل منها مجتمع آخر، وتغدو مقومات ازدهاره وتقدُّمه هي مقوِّمات الحداثة التي تصنع التقدُّم الغربي والعصري الحديث من الحرية والعقلانية والعدالة والتسامح والانفتاح على المختلف. أما ما يخالف ذلك في التاريخ الإسلامي، فإنه يُواجَه من الموقف المأسور في سجن الآخر بالنفي لحقيقته وحجبه، أو بتبريره، أو بإدانته؛ لأنَّه لا يمثِّل الذات فهو «بدعة».

وليس يمكن أن نتصور ذاتاً بلا آخرية، ومن ثم لا نتصور ذاتاً خارج موقف الرد بالمطلق، وهذا يعني أنه لا يستوي أن نعمم على موقف الرد هذه السلبية، التي تحاصر الذات حتى لتنتهي بها إلى موقف متعال للذات يكرس تكراريتها وجمودها؛ فالرد لا يكون كله بهذه الصورة دائماً، بل يمكن أن يكون التحاور والتفاعل والتجاوز والتحرر والإفادة واليقظة، أصناف متشاكلة من موقف الرد، في المباينة لوجهه السلبي، الذي نسميه هنا «سجن الرد».

وما تقوله النظرية الأدبية واللسانية عن الحوارية، لابد أن يكون حاضراً في الذهن في هذا السياق. فمقولة ميخائيل باختين (- 1975م) التأسيسية للحوارية Dialogism، تصف كل التلفظات بأنها حوارية، إذ يشرط معناها ومنطقها ما قيل سابقاً، واللغة - على حد وصفه - ممتلئة بالآخرين، وإحدى مقولاته الجامعة في هذا الشأن، قوله: «آدم وحده من يتعامل مع موضوعات بكر غير مسماة، مانحاً إياها أسماء لأول مرة»[1]. وهو

(1) Bakhtin, M. M. / V. N. Volosinov, Marxism and the Philosophy of Language, Trans. L. Matejka and I. R. Titunik, Harvard University Press, Cambridge MA and London, 1986. pp. 93 - 94.

ما نما - بعدئذ - فيما أسمته جوليا كريستيفا (1941م -) التناص Intertextuality، إذ أصبح تداخل النصوص وتعالقها في النص الواحد حتمياً، فكما لا يكون نص بغير لغة، لا يكون نص بلغة لم تُستعمل من قبل. والمؤلف حتماً متشابه مع آخرين من وجوه مختلفة، ومتعدد ومختلف في ذاته من وجوه مختلفة كذلك.

فإذا كان الحديث عن ذلك التعالق والتحاور، هو حديث عن الثقافة والوجود الاجتماعي والإنساني، فإنه يفتح الباب باتجاه مسافة أبعد من النص، هي مسافة التعالق بين الثقافات وبين المجتمعات. وهذا ما يلفتنا إلى وجه آخر للمسألة، ذلك أن ما يكشف عنه التناص والوجود الحواري للإنسان مع آخرين، من قيمة وجود للنص وللإنسان، ومن تطوير وتفاعل عبر الكيفيات التي يحدث بها التناص والحوار مع الآخرين، يمكن حمله على «موقف الرد» في سياقنا هنا.

أما الانحراف بالتحاور والصدام مع الآخر، من موقف الرد الإيجابي إلى «سجن الرد» فكان نتيجة فعل ثقافي وإيديولوجي أعم من الأفراد الذين نتمثله في خطابهم. هذا الفعل يعود إلى صفة الآخر وهو الغربي تحديدا، المغروسة في الثقافة العربية الإسلامية الحديثة: الصفة العدائية الاجتياحية والاستعمارية والمتآمرة على الذات. وهو إلى ذلك رد على تهجُّم «صريح» على الذات، يطعن في دينها ويحيل عليه التخلف والجهل وفقدان القدرة على التقدم، أو «ضمني» تؤشِّر إليه الفجوة الحضارية التي تفصل عن التقدم الغربي، وتُحتِّم الحاجة إليه والخوف منه. ولم يكن تصور الذات الثقافية والإيديولوجية لذاتها أقل أثراً من ذلك كله؛ فكأن تلك الذات التي يمثِّلها سجن الرد، لا تؤمن بتعدديتها واختلافيتها في ذاتها، ولا تؤمن -أيضاً - بتعددية الآخر واختلافيته. لذلك بدت خشيتها من حسبان التقدم الغربي إنتاجاً دينياً مسيحياً بقدر ما هو مكسب بتلك الصفة أيضاً؛ إذ الذات الغربية - كالذات الإسلامية من وجهتها - ذات واحدة موحَّدة.

هكذا يصبح سجن الرد، في أشد تجلياته، مظهراً من مظاهر التمركز على الذات، والقطيعة مع الآخر. ولا تقتصر تجلياته على الخطاب الثقافي الإيديولوجي، ذي الوجهة الدينية، ولا على الرد في وجهته إلى الآخر الخارجي فقط، أو بوصفه حكراً على الثقافة العربية الإسلامية. فهو سجن؛ لأنَّه يمثل انعدام الحوار واغتناء التجربة الإنسانية وانفتاحها وتحررها، داخل التيارات في الذات الثقافية المحلية، وفي الثقافة الأوروبية التي فقدت في وجهة تمركزها الأوروبي المعاني الإنسانية والأخلاقية والثقافية، معاني الاختلاف والتعدد.

***

وسنحاول أن نتأمل هذا الموقف، في نموذج تطبيقي للقراءة لدى محمد عبده، وامتداده المعاصر إلى أواخر القرن العشرين لدى محمد الغزالي (- 1996م) وإلى أوائل القرن الحادي والعشرين، لدى صالح الحصين (- 2013م). لنرى كيف تَفْصِل القراءة في هذا الموقف بين الإسلام والمسلمين حديثاً؛ فالتخلف والخرافة والتطرف والعنف وعدم التسامح مع المختلف الذي يعيشه المسلمون ليس من الإسلام في شيء. وكيف تصل بين الإسلام وعصر الحضارة الإسلامية الزاهي صلة تتمثل فيها الحرية والعقلانية والانفتاح على الآخر والتعايش بين المختلفين، على نحو يحكي صلةً بين الإسلام وبين أوجه التقدُّم والحضارة في أوروبا. من دون حسبان للتجربة البشرية التي فسّرت الإسلام تفسيراً أحدث الازدهار، خلافاً لتفسير أَحْدث التخلف في عالم المسلمين، والتي أحدثت التقدُّم والحضارة والحقوق عند الغربيين في غياب الإسلام عنهم.

والقصد من ذلك، هو الكشف عن موقف الذات، التي يسجنها الآخر في موقف الرد عليه؛ لأنَّه يعيِّرها بتخلفها عنه، ثم يعقد بين تخلفها هذا وبين الدين الإسلامي الذي تدين به، علاقةً سببية. فلا تتنبه قراءتها لذاتها إلى سجنه الذي يتمثل في دفعها إلى التعالي عليه وعلى ذاتها معاً، حين تتعامى عن بشرية هذه الذات وتاريخيتها ونوازعها ومصادر قوتها وضعفها الدنيوية المادية، فلا ترى في التاريخ الإسلامي إلا علاقته بالدين، ولا ترى في هذه العلاقة بالدين إلا التقدم والازدهار المتكامل.

ونتتبع ذلك في النقاط الآتية:

أ - مديح الذات لذاتها بما يتمدح به الآخر

1 - الحرية

الحديث عن الحرية هو حديث عن معنى أساسي من معاني الحداثة الغربية، المعاني التي اقترنت بتحقُّق الإرادة الإنسانية والوجود الفردي، في مدوَّنات حقوقية ووقائع مؤسسية وقانونية وممارسة. وكان لازم ذلك الاقترانَ بين التقدم الصناعي التكنولوجي، والتقدم العلمي والفكري والفلسفي والفني، والتقدم الاجتماعي؛ من حيث كان ذلك التقدم -في وجوهه المتعددة والمتفقة - نتيجة لمأسسة الحرية وترسُّخها، ولطبيعتها التي تشحذ المواهب وتفجِّر الطاقات وتحوج الإنسان إلى عمل يفرغ في جهده توتُّرَه وفائض ما تطلقه من حيوية فيه.

وقد كان حديث محمد عبده، عن الجبرية وخطأ المسلم في فهم القدر، منفذا إلى الحديث عن المسؤولية الفردية، وعما ينبني عليها من انفتاح عقلاني واجتماعي. وكان تشخيص التاريخ الإسلامي من وجهته منتصرا للحرية، حين قال: «وُجِد بين المسلمين طائفةٌ تعرف بالجبرية ولكنها كانت ضعيفة ضئيلة يقذفها الحق، ويطردها العقل، وينبذها الدين، حتى انقرضت بعد ظهورها بقليل ولم تبق بينهم بقاء التوميين بين النصارى. وغلب على المسلمين مذهب التوسط بين الجبر والاختيار»[1].

ولا ينفصل الحديث عن الحرية عن الحديث عن نفي الكهنوت وإنكار التسلط على الناس بفهم بشري محتكر للدين: «لم يدع الإسلام لأحد بعد الله ورسوله سلطاناً على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه» (ص85). ومضى ليتحدث في معرض الاستدلال على ذلك بوصف القرآن للرسول: «الرسول عليه السلام كان مبلِّغاً ومذكِّراً لا مهيمناً ولا مسيطراً، قال الله تعالى: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ * لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ﴾ (الغاشية: 21 – 22)». ولذلك فإن: «لكل مسلم أن يفهم عن الله من كتاب الله وعن رسوله من كلام رسوله، بدون توسيط أحد من سلف ولا خلف، وإنما يجب عليه قبل ذلك أن يحصل من وسائله ما يؤهله للفهم» (ص85).

ويفضي ذلك إلى الحديث عن السلطة من زاوية نفي العصمة الدينية عنها، بقوله: «الخليفة عند المسلمين ليس بالمعصوم، ولا هو مهبط الوحي، ولا من حقه الاستئثار بتفسير الكتاب والسنة» (ص86). واللازم عن نفي العصمة، الاستواء في البشرية بين السلطان وغيره، وبين الفقيه وسواه، ومن ثم القبول بالاختلاف والتعدد من وجهة الفهم للدين بين المنتمين إلى الدين نفسه. وهذا هو ما ينزع عن الدين ذريعة التطرف به والغلو فيه واستعماله لمصالح بعض المنتمين إليه دون بعض، ويطلق للفرد حريته التي تُحيل على مسؤوليته.

هكذا تؤسس قراءة محمد عبده للحرية، فيما يفهم عن الإسلام وعن تاريخ المسلمين، لمناهضة الجبرية القدرية التي تتيح الأَسْرَ للإرادة وتفرض التحكم والإملاء على النحو الذي يحيل الفرد إلى رقم في قطيع. وتؤسس للحرية الاجتماعية، بقدر ما تنفي أي ذريعة لاحتكار النفوذ والحقيقة في شخص فقيه أو سلطان باسم الدين.

ولكن الفهم للإسلام، ووقائع التاريخ الإسلامي، لم يكونا بالضرورة مطابقين لقراءة

(1) انظر، محمد عبده، الإسلام بين العلم والمدنية، ص52.

محمد عبده، ولو كان الأمر كذلك لما كان هناك مشكلة تستدعي القول؛ ولذلك يعود ليتحدث عن أن المسلم: «أخطأ في فهم معنى التوكل والقدر فمال إلى الكسل، وقعد عن العمل، ووكل الأمر إلى الحوادث تصرفه حيثما تهب ريحها، ويظن أنه بذلك يرضي ربه ويوافي رغائب دينه» (ص68).

وهذا كلام في معرض التعليل لما أصاب المسلمين من تخلف في العصر الحديث. وإذا كان الأمر كذلك فإنَّ «خطيئة» الفهم للتوكل والقدر التي أنتجت الكسل والقعود عن العمل، أنتجت كذلك حديثاً وقديماً، وقائع سياسية منعت المجتمعات الإسلامية من أن تستشعر قدرتها على تحريك التاريخ وصناعته، والتحول إلى رافعة له، بعد أن تحولت العقيدة في هذه الوجهة إلى أداة تطويع وترويض تنتزع من الكتلة الجماهيرية تاريخيتها ووعيها السببي.

أما الأكثر إحراجاً له، فهي وقائع الاضطهاد للحرية المرصودة في التاريخ الإسلامي تجاه أصحاب فكر من مختلف المشارب، وتجاه مذاهب وطوائف. بالإضافة إلى وقائع الحروب والثورات وتصفية الخصوم سياسياً... إلخ. وهي وقائع مشهودة في كل المجتمعات البشرية القديمة، ولكن موضوعها الذي يطرح السؤال عليه، هو ما حدث من تبرير لها باسم الدين الإسلامي، أو –الأحرى – باسم قراءات مختلفة تدعي كل منها أنها الأصوب في تمثيل الدين، والنطق باسمه. وهذا يقودنا إلى وجه آخر لسؤال الحرية، لا يظهر إلا بالنظر إليها من زاوية العلاقة بين الذات والآخر.

2 – الانفتاح على الآخر

ويبدو هنا حديث محمد عبده عن التعايش مع أصحاب الأديان الأخرى في ظل الدولة الإسلامية، فلم يكن المسلمون حين يستولون على البلدان يجبرون الناس على مفارقة دينهم، أو ترك ما يجب عليهم في اعتقادهم «وإنما يكلِّفهم (الإسلام) بجزية يدفعونها لتكون عوناً على صيانتهم والمحافظة على أمنهم في ديارهم، وهم في عقائدهم ومعابدهم وعاداتهم بعد ذلك أحرار لا يضايقون في عمل، ولا يضامون في معاملة» (ص91). ومثل ذلك حديثه عن مودة المخالفين في العقيدة، كما في مصاهرة أهل الكتاب (ص93). ولا يختلف الاستدلال على ثقافة الاختلاف، بحرية أصحاب الأديان الأخرى –حسبما يرى – في التاريخ الإسلامي، عن استدلاله عليها من وقائع الاختلاف الذي اقترن بالتعايش والاحترام بين المسلمين أنفسهم. وهنا لا يرى في

التاريخ الإسلامي إلا التصافي والوئام، فالمختلفون يتعايشون من دون صدام مع بعضهم.

يفتتح فصلاً بإعلان الحديث في عنوانه عن «سماحة الإسلام» التي تغدو في متنه حديثاً عن المجتمع الإسلامي الأموي والعباسي. وبالطبع فإنَّ العنوان هنا يفرض نفسه على المتن، موجباً صيانة ما يرد فيه عما يقدح في سماحة الإسلام ويباينها من العنف والظلم والاضطهاد، ومن التعصب والغلو والتوظيف للتطرف بالدين أو بالانتماء الإثني في وجوه التصارع الاجتماعي والفكري على النفوذ والقوة. ويأخذ الوصف صفة «مشهدية» تركز على علاقة النظر بموضوع الحديث وغرضه لا السماع، والرؤية لا الرواية، هكذا:

«آخذ بيد القارئ الآن، وأرجع به إلى ما مضى من الزمان، وأقف وقفة بين يدي خلفاء بني أمية والأئمة من بني العباسي ووزرائهم، والفقهاء والمتكلمون والمحدثون والأئمة المجتهدون من حولهم، والأدباء والمؤرخون والأطباء والفلكيون والرياضيون والجغرافيون والطبيعيون وسائر أهل النظر من كل قبيل مطيفون بهم، وكل مقبل على عمله، فإذا فرغ عامل من العمل أقبل على أخيه ووضع يده في يده، يصافح الفقيه المتكلم والمحدِّث الطبيب والمجتهد الرياضي والحكيم، وكل يرى في صاحبه عونا على ما يشتغل هو به» (ص141).

وهذا وصف للاختلاف في المهن العملية وموضوعات الاختصاص. وواضح أن الوصف لها، يقصد إظهار غنى المجتمع الإسلامي آنذاك بها، فهو ليس قصراً على وجهة دون غيرها، على النحو الذي يُسبِّب الجمود والتعصب وفقر المجتمع إلى ما يسد حاجته ويصنع ازدهاره وتقدُّمه. ولقد كان شعور محمد عبده ومعه رصفاؤه في فكر النهضة، بالتخلف الحضاري لدى المسلمين، هو شعور بالفقر إلى تنوع الاهتمامات وضآلة الاحتفال بتعددها وكثرتها. وكانت شكواه وأمثاله من احتكار شيوخ الدين الجامدين لوجهة التعليم ورفضهم العلوم والتقنيات الحديثة أو التقليل من أهميتها.

ولم تكن المودة والتصافي بين المختلفين، في التراث الإسلامي، قاصرة على المختلفين في المهن وموضوعات الاختصاص، بل شملت –فيما يصور محمد عبده – المختلفين دينيا ومذهبيا، فالاختلاف بينهم لم يكن سبباً للخلاف والتقاطع. وهي صورة ننفذ إليها من زاوية الرؤية نفسها التي يصطنعها، حين أَخَذَ القارئ ليريه ما يريد له أن يرى:

«وهكذا أدخل به (= بالقارئ) بيتاً من بيوت العلم فأجد جميع هؤلاء سواء في ذلك البيت، يتحادثون ويتباحثون، والإمام البخاري حافظ السنة بين يدي عمران بن حطَّان الخارجي يأخذ عنه الحديث، وعمرو بن عبيد رئيس المعتزلة بين يدي الحسن البصري شيخ السنة من التابعين يتلقى عنه، وقد سُئل الحسن عنه فقال للسائل «لقد سألت عن رجل كأن الملائكة أدبته، وكأن الأنبياء ربته...»، بل أرفع بصري فأجد الإمام أبا حنيفة أمام الإمام زيد بن علي (صاحب مذهب الزيدية من الشيعة) يتعلم منه أصول العقائد والفقه، ولا يجد أحدهم من الآخر إلا ما يجد صاحب الرأي في حادثة ممن ينازعه فيه اجتهادا في بيان المصلحة، وهما من أهل بيت واحد...» (ص141).

ويمضي الوئام والانسجام، الذي يجمع الاختلاف، إلى ما يصوره من حرية الفكر، وقبول المختلف، في العلاقة بين الخلفاء وعلماء الدين وسائر العلماء، بغض النظر عن انتمائهم الديني:

«الخلفاء أئمة في الدين مجتهدون وبأيديهم القوة وتحت أمرهم الجيش، والفقهاء والمحدِّثون والمتكلمون، والأئمة المجتهدون الآخرون هم قادة أهل الدين ومن جند الخلفاء، الدين في قوته والعقيدة في أوج سلطانها، وسائر العلماء ممن ذكرنا بعدهم يتمتعون في أكنافهم بالخير والسعادة ورفه العيش وحرية الفكر، لا فرق في ذلك بين من كان من دينهم ومن كان من دين آخر» (ص141).

والنتيجة لدى محمد عبده هي النفي لما يبدو مُشكلاً في العصر الحديث، وهو علاقة الصدام والخلاف بين الدين والعلم، وبين الدين وحرية الفكر، وبين الدين وقبول المختلف، وبين الدين والمدنية. وهي نتيجة تنفي هذا الصدام والتعارض عن الإسلام عن طريق نفيهما عن تاريخ المسلمين وتراثهم الحضاري، في الفترة التي تشير أسماء الأعلام المذكورين إليها، وهي العهدين الأموي والعباسي.

والنفي للخلاف والصدام بين المختلفين فكرياً وعقدياً، هو إثبات للتسامح والحرية والتعايش وللعلم والمدنية. وهذه مصطلحات حديثة وذات منشأ غربي، وهو سر التعمد لذكرها في تقريره لهذه النتيجة: «فهنالك يشير القارئ المنصف إلى أولئك المسلمين، وأنصار ذلك الدين، ويقول: هاهنا يُطلق اسم التسامح مع العلم في حقيقته، هاهنا يوصف الدين بالكرم والحلم، هاهنا يعرف كيف يتفق الدين مع المدنية، عن هؤلاء العلماء الحكماء تؤخذ فنون الحرية في النظر، ومنهم تهبط روح المسالمة بين العقل والوجدان» (ص ص141 - 142).

وأهمية استعمال محمد عبده لتلك المصطلحات، وتعمُّده لذكرها، هي دلالتها على السياق الباعث على القول والصانع لهدفه، وهو سياق التحدي الغربي إجمالاً، والردود على الاتهامات الصادرة عن المركزية الغربية، التي تُخلي التاريخ الإسلامي من القيمة المدنية والإنسانية، وتُحيل علة جمود المسلمين وسجنهم التاريخي على الإسلام.

وهي دلالة تُفكِّك التطرف وتنفي التعصب عن تراث المسلمين بقدر ما تنفيه عن الإسلام، وهذه إشارة جوهرية إلى مبلغ الخطر الناتج عن التطرف ولوازمه، لا يكفي في استنتاجها ما يدلل عليه كلامه من إلحاح على نفي الصدام بين المختلفين في التراث الإسلامي، وتقرير للقبول بالاختلاف، بل ما يتضمنه إلحاحه –إلى ذلك – من دلالة على تركيز التحدي الغربي والاتهامات التي تخدمه عليها، وما يتضافر مع ذلك، من شفافية مجمل دعوته ورصفائه النهضويين عن اليقين في أن التطرف الديني وما يلزم عنه من تعصب ونفي للاختلاف علة الجمود والانغلاق والتخلف والعنف في حياة المسلمين.

هذا التطرف قائم في النفي للاختلاف، الذي يبدو طبيعيا من وجهة محمد عبده، بل ضرورياً بين الأحرار في الفكر. ويلفتنا تركيزه على وجهة النفي للاختلاف وإنكاره والمنع له، بذريعة دينية وباستعمال المصطلحات الدينية المعتادة في إقصاء المختلف وانتقاصه؛ لأنَّ ذلك يعطي لهذا الإقصاء صفة «التطرف» في هويته الدينية، وهي موضوع التحدي الذي يبدو مطروحاً على محمد عبده عبر المصطلحات الغربية التي أراد وصف التراث الإسلامي بها وتبيئة معانيها ووقائعها في تاريخه. ولنقرأ ما يسطره في تلك النتيجة، في قوله:

«يرى القارئ أنه لم يكن جلاد بين العلم والدين، وإنما كان بين أهل العلم وبين أهل الدين شيء من التخالف في الآراء، شأن الأحرار في الأفكار الذين أطلقوا من غل التقييد، وعوفوا من علة التقليد، ولم يكن يجري فيما بينهم اللمز والتنابز بالألقاب، فلا يقول أحد منهم لآخر إنه زنديق أو كافر أو مبتدع، أو ما يشبه ذلك» (ص142).

3 - العقلانية

تتبادل محاولة التقرير للمبدأ العقلاني في فهم الإسلام وأصوله العقائدية وتشريعاته الفقهية، وتاريخ حضارته في أوج ازدهارها، الاستدلال والتبرير، من الوجهة الإحيائية لدى النهضويين، مع التقرير للحرية والتسامح الانفتاح على المستقبل، من حيث يغدو هذا الاستدلال دليلاً نافياً للتهمة المُلْصَقة بالإسلام، زعماً بأنه ضد ذلك وعلى نقيضه،

وحُجة إدانة للمسلمين الذين يغدو تخلفهم من هذا المنظور دليل خمود جذوة المعاني الإسلامية الطموحة في نفوسهم، وضلالها وانحرافها عن الجادة القويمة للدين والدنيا.

فالخطاب المحرِّك للعقل الإنساني، والمحتفي به، والمُسائل لمنطقه، في القرآن الكريم، يعني أن «أول أساس وُضِع عليه الإسلام هو النظر العقلي» (ص82). وقد ترتب على ذلك، في هذا المنظور الاستدلالي «تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض» (ص82)، دونما حساب لمن يخالف ذلك. والنتيجة التي يفضي إليها الاستدلال على الحفاوة بالعقل وتقديمه، هي تقرير ما أفسحته العقيدة الإسلامية أمام العقل، وما حفزته من العقلانية.

ولا تنفصل قيمة الحفاوة بالعقل، من دون تقرير حرية الفكر والضمير، وهذا هو مغزى حسبان «البعد عن التكفير» عند محمد عبده، أصلا من «أصول الإسلام» (ص83). فمن قواعد دين المسلمين –فيما يقرر - أنه «إذا صدر قول من قائل يحتمل الكفر من مئة وجه ويحتمل الإيمان من وجه واحد حُمل على الإيمان، ولا يجوز حمله على الكفر» (ص83). ولا يمضي هذا الأصل –في الموضع نفسه لديه - دون المقارنة بـ«محكمة التفتيش البابوية».

ومثل ذلك التأكيد على «الاعتبار بسنن الله في الخلق» (ص83)، فالآيات القرآنية التي تدعو إلى النظر في سنن الله في الأمم الماضية، هي دعوة من هذا المنظور الإحيائي النهضوي لدى محمد عبده، إلى استخلاص قوانين الاجتماع البشري التي تحصل بها السعادة في هذا الاجتماع؛ لأنَّها تعني نظاما واحداً. وهي في النتيجة دعوة إلى العلم الذي ترتقي به الحياة البشرية وتصلح. وهذا مؤدى لا يكتمل من دون الالتفات في مواضع عديدة إلى الانفتاح على أمم الأرض والحث على العلم «ولو في الصين» وأن «الحكمة ضالة المؤمن» (ص97) و«مودة المخالفين في العقيدة» (ص93) و«الجمع بين مصالح الدنيا والآخرة» (ص ص 94 – 98).

وتجتمع ملامح تلك العقلانية وصورها، من تلك الوجهة الإحيائية النهضوية، في التصور للسلطة الحاكمة للمجتمع في الإسلام؛ ذلك –فيما يقول محمد عبده – أن «قلب السلطة الدينية أصل من أصول الإسلام انتقل إليه –وما أجله من أصل – قلب السلطة الدينية والإتيان عليها من أساسها» (ص85). ومحصلة ذلك لديه، أنه «لا يجوز لصحيح النظر أن يخلط الخليفة عند المسلمين بما يسميه الإفرنج (ثيوقراطي) أي سلطان إلهي فإنَّ ذلك عندهم هو الذي ينفرد بتلقي الشريعة عن الله وله حق الأثرة

بالتشريع وله في رقاب الناس حق الطاعة...» (ص 87). وهذا فهم دنيوي ينظر إلى السلطة الحاكمة التي ينعقد عليها مجتمع المسلمين، خارج الدعوى الدينية التي تتوسل الدين للهيمنة والتسلط، وتتسبب في تعدد الدعاوى الدينية وتصارعها فيما بينها، وفيما بينها وبين مجتمعها والعالم، خارج منطق المعقولية والبشرية.

وقد نقول إن الاستدلال على الحفاوة بالعقل لدى محمد عبده من القرآن الكريم، التي تترامى لديه إلى إساغة العلوم الحديثة ذات المنزع العقلاني التجريبي والتقني، هو نفسه الاستدلال على حرية الضمير والتسامح مع المختلف، وهو ما يتلاءم مع مسعاه إلى التبرئة للتاريخ الإسلامي في أوج ازدهاره الحضاري مما يعادي العقل والحرية والتسامح.

لكن العقل هنا لا يتبلور في مدلول جوهري قار وقياسي، هو «العقل المطلق» على النحو الذي يصف به عبد الله العروي بحق فهم محمد عبده للعقل، كما هو مفهوم الأوروبيين في العصور الوسطى للعقل[1]. فلم يمنع العقل المتصور على هذا النحو من الاختلاف المذهبي العقدي والفقهي والسياسي، وكل مذهب يقدم لقناعاته واختياره بمقولات عقلية وتحليل عقلي. فالعقل هو أداة المعتزلي وأداة الأشعري والصوفي... إلخ. وهو حجة القيمة الفكرية لما يطرحه –مثلاً – جابر ابن حيان في الكيمياء أو ابن الهيثم في البصريات أو الخوارزمي في الرياضيات أو الفارابي وابن رشد في الفلسفة، مثلما هو حجة الباطنيين والمتصوفة.

لم يكن الإسلام في موقف التوظيف السياسي للمذاهب العقدية، دالاً بذاته، بل بما تريد له المذاهب أن يدل، والسياسة بعدئذ لا تدع شيئاً دون أن تلوثه، فيما نفهم عن إدورد سعيد[2]. ومن هذه الوجهة فلن تنجو قراءة محمد عبده نفسها من موقف سياسي ملوث بموقعه تجاه الاستعمار والحداثة الغربية المكتسحة بتفوقها لديار الإسلام. وقد بدا أثر ذلك ويبدو دائماً في ارتهانه إلى المقارنات كما هي المقارنة أعلاه بالحكم «الثيوقراطي» وإلى حجاج يدلل على مواجهة مقولات سابقة على مقولاته، تسلبها حريتها وأصالتها وموضوعيتها واقتدارها النقدي، أي تسلبها الصفات التي لا دلائل للعقلانية ولا للحرية من دون استيفاء نصابها.

---

(1) انظر، عبد الله العروي، مفهوم العقل، ط2، بيروت: المركز الثقافي العربي 1997م، ص ص 101 - 104.
(2) صور المثقف، ترجمة: غسان غصن، ط4، بيروت: دار النهار، 2003م، ص36.

4 - شهادات الغربيين في مديح الحضارة الإسلامية

يحشد محمد عبده جملة من شهادات الغربيين، في مديح الحضارة العربية الإسلامية، بغرض تبرئتها من تهمة التخلف والانغلاق والتطرف. وذلك باستمداد هذه التبرئة من الغربيين أنفسهم، الطرف الآخر للثنائية مع الذات الذي يصدر عنه اتهام الذات ومساءلتها وإلغاؤها، ويوجب بما يتضمنه موقعه في الثنائية من استقطاب وتراتب مع الذات، المقارنة التي تهضمها من منظور الانحياز للحداثة، وجوداً وديناً وحضارةً، في مقابل ما تثبته للآخر الغربي من نبوغ حضاري وقوة وحضور وتجدد وتقدم علمي وتقني ومدني.

وتشمل شهادات الغربيين المرصودة، لهذا الغرض، ما يدلل على ولع المسلمين بالعلم وتشجيعه ونشره وحمايته، وذلك باقتباس قول جيبون: «إن ولاة الأقاليم والوزراء كانوا ينافسون الخلفاء، في إعلاء مقام العلم والعلماء، وبسط اليد في الإنفاق على إقامة بيوت العلم ومساعدة الفقراء على طلبه، وكان من أثر ذلك أن ذوق العلم ووجدان اللذة في تحصيله قد انتشر في نفوس الناس من سمرقند وبخارى إلى فاس وقرطبة» (ص 103). وهو اقتباس لا تخص الشهادة التي يتضمنها، الحفاوة بالعلم وانتشاره وحسب، بل الدلالة على العقلانية والدنيوية والمستقبلية التي تنبعث عنها هذه الحفاوة وتتسع بها إلى العلم المادي والعقلاني، وهذا تحديداً هو سياق الاستشهاد ومقامه.

وهو سياق يستدعي لدى محمد عبده، شهادات أخرى، منها حديث ديلامبر، الذي يشهد على اتساع الاهتمام بالعلوم المادية والعقلانية، في قوله: «إذا عددت في اليونانيين اثنين أو ثلاثة من الراصدين أمكنك أن تعد في العرب عدداً كبيراً غير محصور وأما في الكيمياء فلا يمكنك أن تعد مجرباً واحداً عند اليونانيين، ولكنك تعد من المجربين مائتين عند العرب. ولهذا عدت الكيمياء الحقيقية من اكتشاف العرب دون سواهم. وقد كانوا يعدون الهندسة والفنون والرياضة من الآلات المنطقية، يستعملونها في الاستدلال على القضايا النظرية، وهي من أصدق الأدلة في الإيصال إلى المجهولات كما هو معروف. والعرب هم أول من استعمل الساعات الدقاقة للدلالة على أقسام الزمن، وهم أول من أتقن استعمال الساعات الزوالية لهذا الغرض. وقد اكتشفوا قوانين لثقل الأجسام جامدها ومائعها حتى وضعوا لها جداول» (105).

ولا ينفك الاستشهاد بأقوال الغربيين عما بلغته حفاوة الحضارة الإسلامية بالعلم في تاريخها الماضي، عن الاستشهاد -كذلك - بأقوالهم التي تشهد باحترامها حرية

الفكر، واحترام المختلف، والانفتاح على أمم الدنيا. ويورد محمد عبده هنا مقولة جوستاف لوبون: «إن العرب أول من علَّم العالم كيف تتفق حرية الفكر مع استقامة الدين» (ص106).

ويورد مقولات عديدة أخرى من دون نسبتها إلى معين بشخصه، فهي «أقوال المؤرخين الغربيين»، أو قول «فيلسوف غربي»... ونحو ذلك مما لا تحديد فيه لاسم. ومن ذلك قول «أحد فلاسفة الغربيين»: «إن المحبة التي نشأت بين عمرو بن العاص فاتح مصر ويوحنا النحوي ترينا مبلغ ما يسمو إليه العقل العربي من الأفكار الحرة والرأي العالي، بمجرد ما أعتق من الوثنية الجاهلية ودخل في التوحيد المحمدي أصبح على غاية من الاستعداد للجولان في ميادين العلوم الفلسفية والأدبية من كل نوع» (ص 99). وقد غدا نقل المسلمين لثمرات العلم والفلسفة اليونانية، وإمدادها بالحيوية، وإفادة أوروبا بها، دلالة الشهادة على الانفتاح العقلاني لدى المسلمين والرحابة الإنسانية التي انعقدت لديهم في الصلة مع غيرهم. وهذا هو مؤدى ما يورده محمد عبده، لـ«قول فيلسوف آخر»:

«إن العلوم التي تلقاها العرب عن اليونانيين وغيرهم وكانت ميتة بين دفات الدفاتر، مقبورة بين جدران المكاتب، أو مخزونة في بعض الرؤوس كأنها أحجار ثمينة في بعض الخزائن، لا حظ للإنسانية منها سوى النظر إليها - صارت عند العرب حياة الآداب، وغذاء الأرواح، وروح الثروة، وقوام الصنعة، ومهمازاً للقوى البشرية يسوقها إلى كمالها الذي أعدت له. وليس في الأوروبيين من درس التاريخ وحكم العقل ثم ينكر أن الفضل - في إخراج أوروبا من ظلمة الجهل إلى ضياء العلم، وفي تعليمها كيف تنظر وكيف تتفكر وفي معرفتها أن التجربة والمشاهدة هما الأصلان اللذان يُبنى عليهما العلم - إنما هو للمسلمين وآدابهم ومعارفهم التي حملوها إليهم وأدخلوها من إسبانيا وجنوب إيطاليا وفرنسا عليهم. وكان من حظ العلم العربي والأدب المحمدي عندما دخلا إلى إيطاليا أن البابا كان غائباً؛ لأن كرسيه كان قد انتقل إلى فرنسا في أفنيون نحو سبعين سنة فدبَّ العلم إلى شمال إيطاليا واستقر به القرار هناك، إن شوارع باريس لم تفرش بالحجارة إلا في القرن الثاني عشر وقد رصت بالبلاط على نحو ما رصت به مدن إسبانيا» (ص107).

وليس المهم في هذه الشهادات، في سياقنا هنا، ما تنطق به عن الحضارة الإسلامية، وإنما ما يستدعيها من سياق للشهادة له. فإذا كان السياق الذي يتضمنها -لدى محمد

عبده وجملة النهضويين الإحيائيين - من حيث هي شهادات لها قدر من الصدقية بوصفها صادرة عن الآخر، هو سياق إعلاء وتمجيد للحضارة الإسلامية، بإحالتها على الدين الإسلامي، وتبرئته من التخلف الذي علق بالمسلمين حديثاً، إذا كان ذلك كذلك فإنَّ شهادات الغربيين في هذا السياق تؤدي معنى «الرد» وتستجيب لموقفه الدفاعي والحجاجي، تجاه الغربيين وتجاه العرب والمسلمين، فالجهتين من ذلك المنظور النهضوي الإحيائي، ضد الذات: الغربيون يُدلِّون بحداثتهم ويستصغرون شأن العرب والمسلمين، والعرب والمسلمون يرسفون في التخلف والجهل والتقليد.

ولذلك يغدو الآخر هنا في مديحه للذات وفي انتقاصه منها، سجناً لها داخل أقفاص «موقف الرد» الذي يجعل تشخيصها لذاتها هروبياً ودفاعيا، ولا يمحضه القدرة النقدية الأصيلة التي تحتاج إلى براءة من أي استقطاب لتحسن النظر والحُكم.

***

تلك هي الصورة الإجمالية التي يسبغها موقف الرد على التاريخ الإسلامي، فكيف كان الموقف فيه –ممثَّلا في محمد عبده - مما لا ينسجم من الوقائع مع أوصاف العقلانية والتسامح وحرية الفكر والمدنية والقبول للاختلاف التي قرأ بها محمد عبده التاريخ الإسلامي قراءة تجسُّدها فيه وتنحاز إليه بها؟. الإجابة بالطبع هي تبريرها والدفاع عنها، فلا تستوي تلك القراءة من دون تبرير ما يناقضها.

ب - تبرير عيوب الذات وتنزيهها عن الأخطاء

إن وقائع التاريخ الإسلامي طافحة بالاضطهاد للمختلف وتصفية الخصوم والحروب المذهبية: وقائع استُخدم الدين فيها للغلبة على السلطة وفرض النفوذ السياسي، وكان المختلفون فكرياً وسياسياً يقتلون بعضهم باسم الله، ونصرةً لدينه وفق توجهاتهم المذهبية وتأويلاتهم العقدية التي لا تستقل عما ينتُج عنها أو ما تنتُج عنه سياسياً واجتماعياً.

ولم يكن تناسي وقائع من هذا القبيل، هو مسلك محمد عبده دائماً في قراءته تلك التي تحيَّز فيها للتاريخ الإسلامي بالتسامح وقبول المختلف، ولا كان نقدها وإدانتها من حيث هي وقائع بشرية في باب الصراع على السلطة والمكانة، مسلكاً آخر لتحرير الفكرة المقصودة لديه وهي تبرئة الدين الإسلامي، مما لابد منه من تأوُّلات الفهم

البشري للدين والقيم العليا وتحيزاته بها وارتهانها لديه إلى رغبته في التسلط، بل كان يبرِّر لها ويدافع عنها، بأكثر من حجة:

1 - الوقاية من شر الفتنة

وهي حجة يحتج بها - في التاريخ الإسلامي وفي تاريخ العالم كذلك - من يمارس القتل والاضطهاد والإقصاء لتبرير ما يقترفه ضد ضحاياه الذين يختلف معهم فكرياً وسياسياً. وقد اتخذ محمد عبده من هذا المنظور منفذاً لتبرير إجمالي تجاه قمع الاختلاف وتفسير وقائع الاضطهاد والإقصاء الذي مارسه بعض المتسلطين في التراث الإسلامي على العلماء والمفكرين وأصحاب الرأي والنظر. فهو بعد أن يعمم حال التسامح وحرية الرأي والفكر على التراث الإسلامي، يقول:

«ولا تتناول أحدا منهم يدٌ بأذى إلا إذا خرج عن نظام الجماعة، وطلب الإخلال بأمن العامة، فكان كالعضو المجذوم يُقطَع ليذهب ضرره عن البدن كله»(ص142).

وهذه عبارة تتضمن الإقرار بما كان يحدث من إيذاء، ولكنه إيذاء مبرَّر أي يحمل مقتضياته ودواعيه، وهي اتقاء الفتنة التي تنوع التعبير عن أوصافها، فهي «خروج على نظام الجماعة» و«إخلال بأمن العامة» و«عضو مجذوم». ويذكر على سبيل التبرير «ما صنع الخليفة المنصور وغيره بالزنادقة»، قائلاً:

«إن كثيرا من الغلو إذا انتشر بين العامة أفسد نظامها واضطرب أمنها، كما كان من آراء الحلاج وأمثاله، فتضطر السياسة للدخول في الأمر لحفظ أمن العامة، فتأخذ صاحب الفكر، لا لأنَّه تفكَّر ولكن لأنَّه لم يرد أن يقصُر حق الحرية على شخصه، بل أراد أن يقيِّد غيره بما رآه من الحرية لنفسه، مع أن غيره في غنى عما رآه هو حقّاً له، وتخشى الفتنة إذا استمر مدعي الحرية في غلوائه»(ص109).

وليس لأحد أن ينكر ما قد يؤدي إليه الفكر من تثوير للواقع، وإفساد لأمنه، ولكن الواقع الذي يتقبل فكراً تثويرياً له وعبثياً باستقراره، لا يمكن أن يوصف بالاختلاف والاتساع لحرية الفكر والتسامح؛ فليس لهذه الأوصاف من قيمة أكثر من تمتين المناعة ضد العنف والمقاومة للاستبداد والتسلط والأحادية. هكذا يؤدي اعتذار محمد عبده للعنف وتبريره الاضطهاد للمختلف بالاتقاء للفتنة، إلى الدلالة على وقائع الاستبداد والتعصب والضيق بالمختلف التي أراد نفيها عن تاريخ المسلمين.

2 - تعميم التطرف

وذلك بنسبة وقائع الاضطهاد في حق بعض العلماء والمفكرين والمختلفين في التراث الإسلامي، إلى عموم إنساني وتجربة بشرية. ويأخذ هذا التعميم أشكالا مختلفة من النسبة إلى ظواهر اجتماعية ونفسية لا يمكن حدها في مجتمع ولا قصرها على دين أو ثقافة. ولذلك برز هذا التعميم باستدلالات مختلفة، أبرزها ما يلي:

ت ـ مقت العامة

أي ما يظهر لدى عامة المجتمع من كراهية للخواص، وهم أهل العلم والفكر والنبوغ. يقول: «الاضطهاد قد يظهر في مقت العامة وخَلْقهم ما يخلقون من المفتريات على أهل العلم والفكر الحر، وهمس بعضهم في آذان بعض، وتغامزهم على أهل الفضل، ولمزهم إياهم بالألقاب، بل واحتقارهم في بعض الأحيان. وهذا النوع منه عند المسلمين بلا نكير. وهو خطأ ظاهر لأن هذا النوع - ممن يكره أهل العلم - لا تخلو منه أرض ولا تطهر منه بلاد مهما بلغ أهلها من الحرية، ومهما بلغ ذوق العلم من نفوس أهلها» (ص108).

ويمكن أن نتسع بدلالة هذا المقت من العامة في المجتمع، إلى ما يجاوز أهل الفكر، وهم المختلفون إثنياً وطائفياً... وما إلى ذلك. وهو بالطبع لا يحمل دلالة إلا حين يعرى من القوانين التي تمنع أذاه، ومن القيم الأخلاقية التي تعيبه وتجرم سلوكه. وأن يعرى من القوانين ومن القيم الأخلاقية يعني أنه ممارسة تصدر عن رضى السلطة والثقافة الاجتماعية.

ولا أحد بالطبع يستطيع إنكار التعصب ومشاعر الكراهية ضد المختلف، حتى في أرقى المدنيات الغربية. لكن التبرير لها بالتعميم، هو مغالطة منطقية، تدلل -هنا - على موقع الذات المحاججة في مقابل رد الاتهام لها ومساءلتها، ولكنها تنقض بهذا التعميم ما أمعنت في تصويره من تأكيدها -فيما عرضناه - على التسامح مع المختلف، والانفتاح على الاختلاف بين الفقهاء والمتكلمين وأصحاب الاختصاصات المختلفة، إذ يغدو ذلك بخصوصيته في مقابل «مقت العامة» صفة غير بشرية، وغير قابلة للعموم الإنساني.

ث ـ الصراع على النفوذ

ويأتي هنا الوصف بـ«الحسد» وجهةً لتفسير الصراع بين الأقران، والتنافي بين العلماء، بإخراجه عن المشروعية الدينية، التي هي مقصد المحاجة في نفيها التطرف

عن التراث الإسلامي. وذلك لأن وصف التعادي وممارسات القمع والإقصاء بين المختلفين بالحسد، يعني إخراجها من حيز الخصوص الثقافي والتاريخي والديني، إلى عموم إنساني.

هكذا كان الحسد ولوازمه، مرجع الإحالة لمحنة ابن رشد وأمثاله من الفقهاء والفلاسفة، وليس العصبية للدين، في قول محمد عبده:

«إذا عَدَّ عادٌّ بعض رجال العلم الذين أخذتهم القسوة في الإسلام وقتلتهم حماقة الملوك بإغراء الفقهاء وأهل الغلو في الدين، فما عليه إلا أن ينظر في أحوالهم فيقف لأول وهلة على أن الذي أثار أولئك عليهم ليس مجرد العصبية للدين، وإن الغيرة عليه ليست هي الباعث لهم على الوشاية بهم، وطلب تنكيلهم، وإنما تجد الحسد هو العامل الأول في ذلك كله والدين آلة له، ولهذا لا ترى مثل ذلك الأذى يقع إلا على قاضي قضاة كابن رشد، ورجوع الحاكم إلى العفو عنه وإنزاله منزلته دليل على ذلك، أو وزير، أو جليس خليفة أو سلطان، أو ذي نفوذ عظيم بين العامة. وهذا كما يقع من الفقهاء مثلاً لإيذاء الفلاسفة، يقع من الفقهاء بعضهم مع بعض، لإهلاك بعضهم بعضا، كما يشهد به العيان، ويحكي لنا التاريخ، فليس هذا كذلك معدوداً من معنى اضطهاد الدين للفلسفة؛ لأنَّ التحاسد أكثر ما يقع بين من لا دين لهم على الحقيقة وإن لبسوا لباسه» (ص110).

وواضح أن الحسد هنا دلالة تتسع لكل صراع على المصالح، أو طموح إلى تبوُّؤ المكانة والسلطة، ورغبة في التخلص من المنافس الذي يكمن دائما في المغاير والمختلف. وواضح -أيضا - أن الوصف بالحسد ولوازمه على هذا النحو، يقصد تعميم ظاهرة التطرف والإقصاء للمختلف، بعموم الشعور بالحسد بين المختلفين والمتنافسين. فإذ تعمَّمت الظاهرة بدا التراث الإسلامي بوصفه -فيما تُخيِّل المحاجة عنه وتقديسه - الترجمة العملية للدين الإسلامي، التي ينبغي أن يُنفى عنها ومنها كل ماله عموم من السيئات والنقائص الإنسانية.

لكن الوصف للظاهرة بالحسد هنا لم يَغْفَل كذلك، عن «استعمال الدين آلةً له» وهذا يعني أن النتيجة المتحصلة من الوصف بالحسد وهي تعميم مفاعيله بين المختلفين على اتساع التاريخ والجغرافيا البشريين، ستنجم كذلك عن ربطه باستعمال الدين فيغدو استعمال الدين آلة للصراع على المصالح، واكتساب النفوذ، والتخلص من المنافسين والشركاء، عموماً لم يسلم منه التاريخ الإسلامي كما لم يسلم منه تاريخ الأوروبيين والعالم. وهذه نقطة جوهرية في المحاجة، يبدو أن محمد عبده لم يذعن لإشكالها الذي

تطرحه عليه؛ فكيف تتخلص الصراعات بين المسلمين من جهة وبينهم وبين غيرهم من جهة أخرى، من استعمال الدين وتأوُّله لإقصاء المختلف واستباحته والتنكيل به؟!

ذلك هو الإشكال الذي يجعل التطرف دائماً، استعمالاً للمقدس، سواء كان هذا المقدس بالمعنى الديني (تفسير مذهبي للدين وتأول دوغمائي لنصوصه) أو بالمعنى الدنيوي (عقيدة شمولية يتيح ما تبلغه من قداسة عند متطرفيها الإلزام بها وفَرْضها بالعنف). فلا تطرف من دون الاتكاء على قداسة ذات رصيد اجتماعي، هي آلة الصراع وغطاؤه ومتاهته.

ج - المقارنة بالآخر

ذلك أن المقارنة وسيلة، في أحد وجهيها، لتعميم الظواهر والصفات، مثلما هي وسيلة، في وجهها الآخر، لتخصيصها وإفرادها. ومقصود المقارنة هنا هو التعميم لظاهرة التطرف واستعمال الدين في الصراع على المصالح، لا تخصيصها، أو الجمع —فيما تتطلبه المقارنة موضوعياً - بين ما يخصصها وما يعممها، وما يجمع طرفيها وما يخالف بينهما. ولذلك اختصت ممارسات رجال الدين المسيحي في محاربة الفلسفة والعلم المادي، بوصفها العموم الذي يمتد إلى مواقف بعض الفقهاء المسلمين من الفلاسفة والعلم المادي، في قوله:

«فإن القائمين على عقيدة الكاثوليك إلى اليوم في أرض فرنسا نفسها يمقتون الفلاسفة الذين يظهرون معاداة للكنيسة، ويكتبون ما يوهن قواعدها وقد يختلق عليهم أحزاب الكاثوليك ما لم يقولوه، ويرون أن النظر في كتبهم لا يجوز في شريعة الدين. ونحن لا نرتاب في أن نحو هذا كان عند المسلمين أيام كانت سوق الفلسفة رائجة عندهم، ولكنه ليس من الاضطهاد في شيء، وإنما هي نفرة الإنسان مما لا يعرف، مع ترك صاحبه وشأنه يمضي في سبيله إلى حيث يشاء» (ص109).

وبالطبع فإنَّ موقف المقارنة على هذا النحو لا يبرأ من أثر موقف الرد والإجابة، وهو موقف الدفاع عن الإسلام وتاريخه، أمام موقف المساءلة والاتهام وهذا موقف غربي «صريح» لدى من يتجرد محمد عبده للرد عليهم أمثال هانوتو ورينان، و«ضمني» وهو موقف النهضة العربية الإسلامية أمام التحدي الغربي، الموقف «الإحيائي» الذي يبحث في الماضي الإسلامي - الذي يبدو من وجهة الإحيائيين مزدهراً - عما يستأنف به نهوضه ويقيه من الانسحاق تحت وطأة التقدم الأوروبي الاستعماري.

لكن المهم هنا أن إرادة التعميم التي اتَّخَذَت هنا موضوع العلاقة غير الودية بين رجال الدين والفلاسفة في أوروبا وفي التراث الإسلامي، بقصد التبرئة للدين «الخالص» من الصراع البشري النفعي المحدود الذي يستعمل الدين أداة له، لم يُثِر لدى الإحيائيين سؤال الخلاص من هذا الاستعمال للدين والتنفع به واتخاذه قناعاً لمآرب دنيوية. وهي مآرب يغدو القمع للفكر ومحاصرة الحرية والاختلاف والاستبداد بالرأي وجوهاً للتطرف مؤسسةً على مشروعية دينية محتكرة وموجَّهة باتجاهها.

و- الفصل بين الإسلام والمسلمين

لا تكون مظاهر العنف مع المختلف والإقصاء له، كما لا يكون الضيق بالحرية، في جانب من جوانب التبرير الذي يقرِّر وقائع من مظاهر التطرف تلك في التاريخ الإسلامي، دليلا على التطرف في جوهر العقيدة الإسلامية ذاتها بل على تطرف المتطرفين من المسلمين، وتخلفهم، وضعفهم. ولذلك كان «الاحتجاج بالمسلمين على الإسلام» (ص113)، وهو عنوان محمد عبده لأحد مقالاته، موضوع إنكاره الذي يعلن فصله بين ما يقع من المسلمين من اضطهاد العلم «بمعناه الحقيقي» وما يمارسه منهم «أعداء العلوم العقلية، والفنون العصرية».

والحجة المضمنة في الفصل بين الإسلام والمسلمين، من حيث هي اتهام للمسلمين لا الإسلام بإنتاج الفهم المؤدي للتطرف والتخلف والمحاربة للعقل والإقصاء للمختلف، لا تتضمن ذلك الفصل في الوضع المقابل أي عند مديح المسلمين بالتسامح وإنتاج الحضارة والانفتاح على الأمم الأخرى واستيعاب الاختلاف. وهما فهمان مختلفان ومتباينان من المسلمين للدين الإسلامي وللعلاقة به والتفاعل معه. وما تذهب إليه الوجهة الإحيائية في الفكر العربي الإسلامي الحديث، في شقها الإصلاحي الديني الذي كان محمد عبده من رواده، هو الفصل بين الإسلام وبين ضعف المسلمين وانغلاقهم وضيقهم بالاختلاف والحرية، والوصل -في مقابل ذلك - بين الإسلام وقوة المسلمين واتساعهم للحرية والاختلاف والانفتاح على الآخر.

ولنا أن نقول إن الفصل بين الإسلام والمسلمين وارد في الحالين، ما دام موضوع المدح والذم للمسلمين متعلق بالتجربة والفهم البشريين، وإلا لكان لنا أن نصف الأوروبيين بـ«المسلمين» كذلك، مادام ما نمتدحه لديهم من المظاهر الحضارية بما فيها الاحتفال بالعلم، والتقدير للعقل والحرية، والاتساع للاختلاف، هو ما نمتدحه

لدى المسلمين في أيام ازدهار الحضارة لديهم ونعيده للإسلام لا لفهمهم وتجربتهم البشريين.

ولقد نتذكر هنا وجهة النهضويين في مبلغ الدهشة والعجب الذي أعلنوه تجاه التقدم الأوروبي؛ فهي تعبير –في أحد وجوه الفهم له بما يحيل على سياق حديثنا هنا – عن الاعتقاد لدى نزعة الإصلاح الديني التي حملها النهضويون الإحيائيون، بالصلة بين التقدم الحضاري بإطلاق وبين الإسلام.

ولا عجب –بعدئذ – أن كانت العودة إلى الإسلام الذي يوصف بـ«الصحيح» لدى النزعة الإسلامية «السياسية» بعد زعماء الإصلاح، ابتداء من تلاميذهم الذين اتصل بهم تأسيس جماعة «الإخوان المسلمين»، متوجهة إلى الهجوم على الحضارة الغربية، كما الهجوم –لدى بعض الوجهات فيهم – على زعماء الإصلاح – بمن فيهم محمد عبده – والطعن في سلامة دينهم على وجه التحديد، رغبة –فيما يبدو – للدلالة على مرجعية هذا المديح لدى زعماء الإصلاح الديني النهضويين للتقدم الغربي، وهي الانفصال لديهم عن الإسلام، فيما الدلالة على مرجعية القدح في التقدم الغربي، لدى الإخوانيين ومن اتصل بهم، على الصلة بالإسلام.

ولذلك غدا الإحيائيون وهم الزعماء الذين رادوا النهضة وفقاً للمبدأ الإحيائي وعلى رأسهم محمد عبده وجمال الدين الأفغاني ضحيةً تطرف تلاميذهم الذين مارسوا عليهم –فيما عرضنا من قبل – الانتقاص والتخوين والتشكيك في العقيدة، خدمة لفهم أكثر تشدداً للمبدأ الإحيائي وتوهاناً في السؤال الذي لم يحُلّ الإحيائيون عقدته الملتبسة بين الدين الخالص من المآرب الفئوية وبين الاستعمال له واتخاذه قناعا للمآرب، وهو ما أنتج التطرف الديني قديماً وينتجه حديثاً.

II ـ الذات خارج النقد وخارج الزمن

ما زالت هذه الوجهة التي تمتدح الذات بما يتمدح به الآخر الغربي، وتتأوَّل صورة نقية للذات وتبرِّر أخطاءها، على نحو يحامي دون نقد الذات، ويحامي على سجنها في زمن لا يتغير، ما زالت إلى الآن تأخذ حضوراً، وتجد لنفسها المشروعية ذاتها التي وجدناها عند أولئك النهضويين الإحيائيين. فتتوالى الكتب التي تتحدث عن التسامح أي قبول المختلف في التراث الإسلامي، وتؤكد على ما كان في التاريخ الإسلامي من الحرية والعقلانية والتعايش بين المذاهب والطوائف والأديان، وتنفي أحداث الاحتراب والعنف والوحشية التي روتها الكتب التاريخية بين المسلمين أنفسهم، ووقائع التعصب بمظاهره وأشكاله المختلفة، أو تتأول تبريرها وتكييفها دينياً أو واقعياً. تجمع - في ذلك كله - الاستدلالات من الأقوال والمواقف والأحكام، وتصوغ خطابها بطريقة حجاجية موجَّهة، على سبيل الرد، بالمقارنة بالغرب أو بالمسيحية.

نأخذ مثالاً على ذلك، يدلل على أن السجن الثقافي العربي والإسلامي، في موقف الرد، لم يكن خاصاً بالنهضويين الإحيائيين الأول، في القرن التاسع عشر ومطلع العشرين، فهو مازال حاضرا في القرن الحادي والعشرين. وتتشابه الآليات الحجاجية هنا وهناك.

في كتاب محمد الغزالي (- 1996م) «التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام»[1]، نلمح موقف الرد في صيغة عنوان الكتاب، إذ هو يقارن بين «المسيحية» و«الإسلام». وهو الموقف نفسه الذي ينبع عنه عنوان كتاب صالح الحصين (- 2013م) «التسامح والعدوانيّة بين الإسلام والغرب»[2]. وبوسعنا أن نتتبع كتباً ومقالات كثيرة تقف هذا الموقف بدلالة عناوينها، التي تجري في صيغة المقارنة نفسها، على موقف الرد، أو تجري في صيغ تحمل الرد، في مقارنة ضمنية مع الإسلام أو مع المسلمين أو ما إلى

(1) ط6، القاهرة: شركة نهضة مصر، 2005م.

(2) ط1، الرياض: مؤسسة الوقف الإسلامي، 1429هـ/ 2008م.

ذلك، مثل «الحرية في الإسلام» أو «العقلانية في الإسلام» أو «التسامح في التراث الإسلامي» أو «تشجيع العلم والعلماء في التاريخ الإسلامي».

ولا تقف الدلالة على موقف الرد، عند العنوان في كتابي الغزالي والحصين، بل تمتد إلى نصهما على ذلك؛ فالغزالي يقول في مستهل كتابه: «هذا بحث استكرهني أعداء الإسلام على خوضه» (ص3). و«رأينا في تحامل المغرضين على الإسلام فرصة مواتية لتجلية دعوته» (ص4). و«ما اعتدينا بل رددنا العدوان» (ص5). ويقول الحصين في مقدمة كتابه: «مازالت صورة المسلم في الثقافة الغربية العامة مرتبطة بالعنف والعدوانية والتعصب» (ص11). «لقد كتبت هذا الكتيب محاولة للإجابة عن هذا السؤال: هل صحيح أن العدوانية صفة مميزة للثقافة الإسلامية، وأن التسامح صفة مميزة للثقافة الغربية؟»[1].

وتَؤُول مادة الكتاب، بعدئذ، إلى الدلالة على موقف الرد، سواء في ترتيبها بوصفها رداً، والرَّد حدثٌ تال لما يستدعيه، كما هي الإجابة تالية للمساءلة، أم في الإملاء عليها موضوعَها، وحملها على المصطلحات الكامنة في المساءلة والاتهام لها، صراحة كانت تلك المساءلة أو الاتهام، أم ضمنية في مواقف تعرض تلك المصطلحات، في الحديث عن: «التسامح» و«الديموقراطية» و«حرية الفكر والرأي» و«حقوق الإنسان»... وما إلى ذلك من مصطلحات، لم تعرفها الثقافة الإسلامية، بمعانيها المؤطَّرة فكرياً ومؤسسياً، إلا في اتصالها بالحداثة الغربية، وتماسها حديثاً مع المجتمع العالمي.

وهو موقف يعمد إلى تبرئة التاريخ الإسلامي، مما يضادها، وادعاء انغراسها فيه، وسَبْقه إليها قبل أن يفاخر بها الغرب والشرق. ولا يغيب عن النظر في معرض ذلك الرَّد، التداخل بين الدفاع عن الإسلام والدفاع عن المسلمين، وحُسبان القيم الدينية الإسلامية في القراءة لها من وجهة سموها الحقوقي والأخلاقي والروحي المطلق، قيماً مجسَّدة في تاريخ المسلمين، من دون أن تطغى عليها نوازع بشرية دنيوية، أو تنتهكها تأويلات الفرق والمذاهب والأحزاب العقدية والفقهية والسياسية لمصالحها.

لذلك يقترن نفي «الطائفية» من تاريخ المسلمين، لدى الغزالي، في قوله: «إن

---

(1) ص18، ومقدمة الكتاب مؤرَّخة عام 1426هـ (=2005م) أي أنه أتى بعد مرور أربع سنوات تقريباً على حادث 11 سبتمبر 2001م. والكتاب يتضمن نفي نسبة ذلك العمل الإجرامي إلى مسلمين، (انظر، ص ص 231 - 232).

الأحقاد الطائفية والحروب الدينية غريبة على أرض الإسلام» (ص5)، بالحديث لديه أيضا، عما أَلِف الدين الإسلامي «أن يعاشر غيره على المياسرة واللطف، وأن يرعى حسن الجوار» «وهو حريص على احترام شخصية المخالف له» «ولم يقُم بتَّةً على اضطهاد مخالفيه أو مصادرة حقوقهم أو تحويلهم بالكره عن عقائدهم» (ص5) وشجبه للعصبيات للون والجنس والوطن والعرق (ص ص9 - 10).

وهي الوجهة نفسها لدى الحصين، حين يجمع آيات قرآنية كريمة تحث على الرحمة والصبر والعفو والغفران وحسن الخلق، ويخلص من ذلك إلى القول: «لا يوجد دين أو ثقافة غير الإسلام أعطى عناية مثل هذه العناية في التربية على التسامح» (ص ص 24 - 25). و«لا أحد من الفقهاء فيما نعلم يعتبر القصد إلى قتل الأبرياء وتدمير ممتلكاتهم - بأية حال ومهما كانت الغاية - عملاً شرعياً» ويستثني من ذلك الخلاف بينهم في ما يحقق غاية مشروعة مثل مقاومة محتل. (ص18).

والقراءة من وجهة الرد هذه لما يستثيرها من النقد والاتهام، لا تفصل بين مضمون هذا النقد الموجَّه إلى الثقافة العربية الإسلامية، وبين الدين المسيحي في أوروبا والغرب عموماً، سواء بصدور هذا النقد عن غربيين فعلاً، أو بحسبان مرجعية معاييره فيما ينتقده من العنف والطائفية والتعصب ونفي المختلف وقهره...الخ - غربية. ولذلك تتجه إلى مقارنة بين الإسلام والمسيحية، تظهر في نتيجتها الإدانة للمسيحية (الغزالي، ص20، 21، 36، 50، 51). وتقارن بين الوقائع في عالم المسلمين، وفي عالم الغربيين، لتكشف عن مظاهر التدين كذلك لدى الغربيين، في - مثلاً - منصب ملك الإنجليز من حيث هو رأس الكنيسة، وحامي الإيمان المسيحي، واشتراط الهولنديين أن يكون الملك بروتستانتي العقيدة، ومعاضدة فرنسا التبشير المسيحي آسيا وإفريقيا وأستراليا (الغزالي ص21). وإخفاق الغرب في أن يحقق ما نجح فيه الإسلام من «إلغاء الوعي بالتمييز العنصري بصفة كلية» (الحصين، ص116) والتشنيع بما ارتكبه الأوروبيون من وحشية وفظاعات (الحصين، ص، 13، 14، 15، 110).

ولا ينفك ذلك، عما رأيناه لدى محمد عبده، من تأويل كل الأحداث التي تخرج عن التسامح وتثبت العدوانية والعنف والطائفية، بتبريرها وفق تكييف ديني وقراءة معينة، وجَمْع مواقف مغايرة لها خصوصاً من عهد الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين، أو إلحاق مقترفيها بأهل البدع والفسق والمخالفة للدين. (انظر، الغزالي، ص ص34 - 40، والحصين، ص ص 20 - 21). كما لا ينفك عن جمع أقوال الغربيين في مدح الإسلام والإشادة بقيمه.(الغزالي، ص41، 45، والحصين، ص29).

ولا يصح البتة أن يكون الإسلام موضوعاً للاتهام، كما لا يصلح أن يكون موضوعاً للبراءة من الإرهاب والتطرف والعداء للمختلف وتحقير الآخر، إلا إذا صلح أن تكون المسيحية موضوعاً لاحتجاج الغربيين بمبادئ حقوق الإنسان، وبفكر التسامح والحرية، وبالمؤسسات التي تحمي الديموقراطية، وتحُول دون الاستبداد. هكذا يتجلى سجن الثقافة من حيث انحباسها بحكم خصائص تكوينها الإيديولوجي، وبحكم موقعها التاريخي في عالم تتكشف له يوما بعد آخر أن المنجز الحداثي والحقوقي المنسوب إلى الغرب، هو منجز إنساني، مبدئيا لا منجز غربي.

وأظن أن أوضح ما يمكن أن نتبين به هذا السجن الثقافي في موقف الرد، أن هذه المؤلفات على كثرتها، لا تفرد في أبوابها مساحة معقولة لنقد ما في التاريخ الإسلامي من عنف وطائفية وتنكيل بالمختلف وتحقير له، فضلا عن أن تنتقد الحاضر في علله الكامنة في الثقافة والمجتمع وراء الأفراد. وهي حين تفعل شيئاً من ذلك بممارسة التبديع والتفسيق والتكفير، لوجهة ضد أخرى، لا تتنبه إلى أنها تمارس الممارسة نفسها، وتتوسل الأدوات الحجاجية ذاتها، وتعيد إنتاج الحروب المذهبية الكلامية والفقهية والسياسية، التي لم تتوقف في التاريخ الإسلامي، منذ الخلفاء الراشدين.

ولا نستطيع أن نفصل بين موقف الرد، فيما ينتجه من سجن ثقافي، وبين سجون الثقافة الكامنة في المفهوم الميتافيزيقي للأصل والهوية، على نحو ما تحدثنا عنه في قسم «الهوية والأصالة» حين تترسَّخ في الثقافة جوهرية متوهمة للذات العربية الإسلامية متعالية ومقطوعة عن العالم، وعن علاقات التراتب التي تصلب الوعي بالواقع وبالآخر وبالذات وبالفئات الاجتماعية داخل المجتمع نفسه، في تقابلات ثنائية، لا تسمح للوعي بالاغتناء بفكر الاختلاف وتثمينه.

ومازال لهذا السجن، بالتضافر مع غيره من سجون الثقافة سطوته وتجذُّره، في الوعي العربي الإسلامي الحديث، وفاعليته في مواجهة الأصوات التي تمارس التفكير خارج جدرانه.

أما النقطة الأهم، في الختام، فهي الالتفات إلى ما يمكن أن نتوهمه وجهةً دينية في سجن الرد، تحصره في فكر الفقهاء والوعاظ أو الناشطين الحزبيين الدينيين. فليس لنا أن نتصور صفة الخطاب الديني من هذه الوجهة من دون أن نتصور الثقافة التي يندرج فيها، وتمنحه رتبته وموقعه وترسم وجهته. وهي الثقافة نفسها التي تشترع منها الخطابات الأخرى الوطنية والقومية والاشتراكية والحداثية، وجهتها وأحقيتها، فيحاصرها سجن

الرد، الذي تضعها الثقافة فيه، وتضطرها إلى دفع التهم وصد الانتقادات، والاصطراع مع ذاتها بقدر الاصطراع مع غيرها من الخطابات.

وإذا كانت الوجهة الحجاجية التي تتكشف عن سجن الرد، تبدو - أول ما تبدو - موجَّهة إلى الخارج دفاعاً ضد اتهام صريح أحياناً، للعرب والمسلمين بالإرهاب ومعاداة حقوق الإنسان ونفي الاختلاف، وضمني هو الإدلال من قبل الغرب بالحداثة والحقوق والديموقراطية وقيم الحرية والعدالة والمساواة، فإنها تتضمن خطاباً حجاجياً كذلك للداخل العربي الإسلامي، يتكشف هو الآخر من وجهته عن سجن الرد أيضاً، وهو تأكيد جوهرانية الذات وغناها ورفضها للنقد وعجزها عن الاعتراف بالنقص وإنكارها أي حاجة إلى الآخر.



خاتمة

كان عملنا في هذا الكتاب متجهاً إلى ما تفرضه الثقافة على الإنسان، من أجل أن يصير كائناً اجتماعياً، من انقياد وأسر وإرغام. ولا يبدو الوصف للثقافة بذلك ممحوضاً لقيمة سلبية ما دام الإنسان لا يكون إلا اجتماعياً، ولا خيار له. وعدا ذلك فاجتماعية الإنسان التي تنجزها الثقافة مجلى لترقِّيه أخلاقياً ومدنياً وتطور وعيه وإحساسه ومعارفه.

لكن الثقافة بإزاء ذلك، هي من يصنع تمايز المجتمعات في مستوى التقدم والتحرر والرقي، وهي من يصنع الظلامية، والماضوية، والتعصب، والكراهية للآخر، والعنصرية، وأدوات الحرب والعدوان، والتمييز الجنسي والعرقي والطائفي... وإلى آخره. ولهذا كان على الكتاب، أن يتناول ما يَسْجُن في الثقافة وما يُحرِّر، وكان عليه أن يتجه في تناول ذلك إلى إطار عام وشامل إنسانياً، وإلى إطار محلي عربي إسلامي؛ فالفصل بين العموم الإنساني والخصوص المحلي، توهُّم يؤدي إلى التعمية والحجب لكليهما.

وكان قصدنا من وراء ذلك، أن نكشف عن المسافة بين ما تكُون عليه الثقافة وما يَنتُج عنها من سجن، وبين ما تؤُول إليه من فسحة الحرية ودوافع التقدم؛ فأن تكون الثقافة سجناً لا يعني - وحسْب - وجوب تحريرها، بل يعني، أيضاً، قابليتها للتحرُّر. وهنا مكمن الأهمية، فإذا كان الوعي بالسجن هو وعي بالحرية، فإن أول إنجاز في سبيل تحرير الثقافة هو تأمُّل تجلياتها المختلفة من حيث هي عناوين على سجونها، والوصف لها بما يكشف عن سطوتها واحتجازها للإنسان، فرداً ومجتمعاً.

وكانت النتيجة، فيما نعتقد أننا جلوناه، أن أزمة الإنسان هي أزمة ثقافته، وأن أزمة واقعنا العربي الإسلامي، ضمن ذلك، هي -فيما هي - أزمة ثقافة تحتجزه عن ولادة

الفرد المسؤول، وعن الحس بالزمن حساً ينحاز للتغير الإيجابي ومن ثم إلى إدراك قيمة الوقت والحفاوة بالمستقبل، ثقافة تعزز قيماً وأعرافاً ماضوية، وتستعمل الدين لرفض العصر وللتسلط، وتتمركز على ذاتها التي تنحل إلى ذوات صغرى وفرعية بأكثر من نسبة، وتنحاز إلى الذكورة دون الأنوثة، وإلى الشيوخ دون الشباب، وإلى الماضي دون المستقبل.

لم تتحرر ثقافتنا العربية الإسلامية من ثنائيات التراث والحداثة، والإسلام والغرب، والدين والدنيا... وهلم جرا. وهذه الثنائيات التي تقسمنا وتبعثرنا شيعاً وأحزاباً متناحرة، ثنائيات مصطنعة، ثنائيات في الفكر لا في الواقع، وفي التصور لا في الحقيقة. ولذلك غدت سجناً يستهلك وعينا الذي ينبغي أنْ يَرْحَب ويتسع لها ضمن الوعي بالاختلاف وخارج حسابات التقابل والتضاد الثنائي. إنها سجن يحتجز حياة الفكر، ويقف به، إجمالاً، في ما دون مرحلة الدولة والحداثة، وخارج كل حساب للموضوعية وللعالم.

وإضافة إلى السجن الذي تصنعه هذه الثنائيات المتقاطبة في ثقافتنا، فإن وعينا الثقافي يبدو، كذلك، سجين القطعيَّة والدوغمائية والأدلجة واللامساءلة. وإذا كان وَهْم الاكتمال والتفوق والريادة والسبق لدينا أحد السجون التي تُحرِّم النقد والمساءلة في واقعنا، فإن وَهْم النقص والقصور والتخلف سجن آخر ذو صفة عدمية، يحجب الرؤية المتوازنة لواقعنا، وينتزع كل بارقة أمل.

وغير هذا وذاك فإن الفكر العربي بمختلف تصنيفاته المتداولة بين أقطابه: التقليدي والحداثي، والظلامي والتنويري، والأصالي والتغريبي، والديني والمدني، والمتحصِّن في دائرة السلطة والمنتسب إلى صف المعارضة. هذا الفكر بما هو فكر نخبوي، تكويناً وانتساباً وتداولاً، سجين الاغتراب بحسابات مختلفة، داخل المجتمع العربي وفي هذه اللحظة الزمنية الفارقة.

لكن الثقافة تعريفاً ليست «الطبيعة»، ومن البدهي - إذن - ألا نتصور الثقافة من دون تصور الفاعل الإنساني والاجتماعي، وراءها وفي غضونها. وما دام الأمر كذلك فإن من يَفتَح سجون الثقافة ويتحرر منها هو الفاعل الإنساني كذلك، بوصفه فرداً وبوصفه مجتمعاً. فقد أحدث بعض الملوك والقادة نقلات ثقافية اجتماعية في حياة شعوبهم، وأتاحت بعض الأنظمة أو بعض الفئات الاجتماعية أو الفكرية حدوث هذه النقلات.

إن حدوث نقلة ثقافية يستلزم - فيما ذكرنا في صلب الكتاب - نسياناً وتذكراً،

موتاً وحياة. فإذا كانت الثقافة الاجتماعية الفاعلة في لحظة تاريخية، ذاكرة منتخبة من الماضي (وليست كل الماضي) فينبغي إحداث نسيان لما أصبح خطراً أو عائقاً من هذه الثقافة على مجتمعها، وتذكُّر أو انتخاب ما يصنع ثقافة متجددة.

وقد يحدُث مثل هذا النسيان بشكل إلزامي، ومثال ذلك الثقافة العنصرية النازية في ألمانيا، بعد نهاية الحرب العالمية الثانية، عام 1945م، حين فرضت قوانين ألمانيا الجديدة، وِجْهَةً لثقافة ديموقراطية، تجرِّم التعصب للعرق والفكر السياسي، وتحتِّم نسيان الثقافة النازية ورموزها ودعاياتها وقوانينها.

أو تحدُث النقلة الثقافية وما تستلزمه من نسيان، بتطور معرفي واكتساب ثقافي، يترتب عليه إعادة تقويم للثقافة واستلهام صور أخرى من الذاكرة، وهو ما حدث في منعطفات التجديد في الثقافات المختلفة، ومنها ما حدث في ثقافتنا العربية الإسلامية في العصر العباسي، وفي العصر الحديث، وفي الثقافة الأوروبية منذ عصر النهضة إلى عصر ما بعد الحداثة.

ليست الثقافة - تسميات أو عادات أو تصورات أو أفكاراً أو قيماً أو قوانين أو فنوناً أو أشكالاً - مجردةً عن سياق القوة الاجتماعية وما تسبغه عليها من مشروعية، وما تُرسِّمه لها من سلطة. وإذا كان هذا المعنى يكشف - فيما يكشف - جانباً جوهرياً مما عنيناه بإضافة السجن إلى الثقافة، فإنه يكشف - كذلك - عن حاجة الثقافة، في تجديدها وتحريرها والانتقال بها إلى ما يستوعب طموحات ومعاني أقوم، إلى سياق مناسب من القوة الاجتماعية، يسبغ المشروعية على معاني الثقافة الجديدة، ويمكِّن لخطابها.

ويبدو من المؤكَّد أن الإصلاح الديني هو حجر الزاوية في إحداث فتح في فضاء الثقافة العربية الإسلامية. والمقصود بالإصلاح الديني هنا تحرير الدين وصيانته من الاستعمال له في السياسة، وتأوُّله لخدمة مطامح حزبية وسلطوية بأي معنى، مادام الدين هو دين المجتمع كله لا دين هذا الحزب أو هذه الجماعة أو ذاك الزعيم. ولا ينفصل هذا المعنى الإصلاحي للدين عن التأكيد على قيمة العلم المستقلة في حقوله الطبيعية والتقنية والإنسانية.

وهذا يعني أن العلم حجر زاوية آخر، في إحداث فتح في فضاء الثقافة العربية الإسلامية. وليس المقصود بالعلم هنا ما ينتجه من معلومات وحسْب، بل ما يصنعه - أيضاً - من منهجية نقدية، وما يترامى إلى الكشف عنه من تحيزات وضلالات معرفية،

وما يتحاشاه من القطعية والعقائدية والوثوقيات الزائفة. والعلم بهذا المعنى قرين الفلسفة التي لم تأخذ في التيار التقليدي للثقافة العربية الإسلامية ثقة وجدارة وثناء، يوازي - مثلاً - ما أخذه الشعر في التصور التقليدي نفسه.

أما المأسَسَة والقوننة والتشريعات التي تُعاكس ما استقر في الثقافة من تحيزات ظالمة، وأعراف متخلفة، وانغلاق ثقافي، فلا يستطيع أحد أن ينكر فعلها في إضفاء معان متجددة وقيم وتصورات أكثر عدلاً وحساً بالمسؤولية والثقة تجاه المرأة والشباب، وتجاه الاختلاف الديني والعرقي والفكري. وهي من غير شك فتوحات باتجاه ثقافة أكثر تثميناً للحرية وللمعاني الإنسانية والوطنية. ولكن أحداً لا يستطيع أن يماري في أن بلوغ هذا المستوى يستلزم تأثيث الفضاء الاجتماعي بالقوة الاجتماعية والتاريخية التي تؤهِّل له وتحميه.

فهرس المصادر والمراجع

1 ـ الكتب العربية والمترجمة:

- إبراهيم، زكريا: مشكلة الحرية، ط3، القاهرة: مكتبة مصر، د. ت.
- ابن الجوزي، أبو الفرج: كتاب القُصَّاص والمُذكِّرين، تحقيق: محمد لطفي الصباغ، ط1، بيروت ودمشق: المكتب الإسلامي، 1983م.
- ابن تيمية: مجموع الفتاوى، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1415هـ.
- ابن حزم الظاهري، أبو محمد: الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق: محمد إبراهيم نصر، عبد الرحمن عميرة، ط2، بيروت: دار الجيل، 1996م.
- ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون، تحقيق: عبد الله محمد الدرويش، دمشق: دار يعرب، 2004م.
- ابن رشد الحفيد، أبو الوليد: فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تقديم وشروح: محمد عابد الجابري، سلسلة مؤلفات ابن رشد 1، ط1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1997م.
- ابن عبد ربه: العقد الفريد، تحقيق: عبد المجيد الترحيني، بيروت: دار الكتب العلمية، 1983م.
- ابن عربي، محيي الدين: الفتوحات المكية، القاهرة: دار الكتب العربية الكبرى، د.ت، وتحقيق: عثمان يحيى، ط2، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985.

- ابن نبي، مالك: شروط النهضة، ترجمة: عمر كامل مسقاوي، وعبد الصبور شاهين، ط3، دمشق: دار الفكر، 1969م.
- ابن نبي، مالك: مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة: بسام بركة وأحمد شعبو، دمشق: دار أدونيس: فاتحة لنهايات القرن: بيانات من أجل ثقافة عربية جديدة، بيروت: دار العودة، 1980م.
- اسبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة: حسن حنفي، ط1، بيروت: دار التنوير، 2005م.
- اسبينوزا، الأخلاق، ترجمة: جلال الدين سعيد، ط1، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009م.
- الأفغاني، جمال الدين: الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق: د محمد عمارة، القاهرة: 1968م.
- أفلاطون: جمهورية أفلاطون، دراسة وترجمة: فؤاد زكريا، الإسكندرية: دار الوفاء، 2004م.
- إمام، عبد الفتاح إمام: المنهج الجدلي عند هيجل، بيروت: دار التنوير، ط3، 2007م.
- الأهواني، أحمد فؤاد: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ط1، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1954م
- أولندر، موريس: لغات الفردوس، ترجمة: جورج سليمان، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، د.ت.
- أومليل، علي: في شرعية الاختلاف، ط1، الرباط: المجلس القومي للثقافة العربية، 1991م.
- باشلار، غاستون: العقلانية التطبيقية، ترجمة: بسام الهاشم، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1999م.
- بدوي، عبد الرحمن: موسوعة الفلسفة، ط1، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1984م.

- برجسون، هنري: الأعمال الفلسفية الكاملة، ترجمة: سامي الدروبي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2007م.
- بريم، روبرت: المثقفون والسياسة، ترجمة: عاطف أحمد فؤاد، ط1، القاهرة: دار المعارف، 1985م.
- البنا، حسن: مجموعة رسائل الشهيد حسن البنا، بيروت: المؤسسة الإسلامية للطباعة والنشر، 1979م.
- بنعبد العالي، عبد السلام: هيدجر ضد هيجل: التراث والاختلاف، ط2، بيروت: دار التنوير، 2006م.
- بوبر، كارل: المجتمع المفتوح وأعداؤه، ترجمة: السيد نفادي، بيروت: دار التنوير، 2014م.
- بورادوري، جيوفاني: الفلسفة في زمن الإرهاب: حوارات مع يورغن هابرماس وجاك دريدا، ترجمة: خلدون النبواني، ط1، الدوحة: المركز العربي للأبحاث، 2013م.
- بورديو، بيير: الرمز والسلطة، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي، ط3، الدار البيضاء: توبقال، 2007م.
- بيكون، فرنسيس: الأورجانون الجديد، ترجمة: عادل مصطفى، القاهرة: رؤية، 2013م.
- التوحيدي، أبو حيان: الإمتاع والمؤانسة، تحقيق: أحمد أمين وأحمد الزين، بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، د. ت.
- تودوروف، تزفيتان: الأمل والذاكرة: خلاصة القرن العشرين، ترجمة: نرمين العمري، الرياض: مكتبة العبيكان، 2006م.
- التويجري، عبد العزيز: لسراة الليل هتف الصباح، الملك عبد العزيز دراسة وثائقية، ط1، بيروت: رياض الريس، 1997م.
- تويني، غسان: سر المهنة وأصولها، بيروت: دار النهار، 1990م.
- الجابري، محمد عابد: العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم

في الثقافة العربية، سلسلة نقد العقل العربي 4، ط6، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2014م.

- الجابري، محمد عابد: تكوين العقل العربي، سلسلة نقد العقل العربي 1، ط10، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009م.
- الجاحظ، أبو عثمان: البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام هارون، ط4، بيروت: دار الفكر، د.ت.
- الجاحظ، أبو عثمان: الحيوان، تحقيق: عبد السلام هارون، ط3، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1969م.
- الجاحظ، أبو عثمان: رسائل الجاحظ، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1964م.
- الجاحظ، أبو عثمان: كتاب البخلاء، ضبط وشرح، أحمد العوامري وعلي الجارم، بيروت، دار الكتب العلمية، 1983م.
- الجبرتي، عبد الرحمن: عجائب الآثار في التراجم والأخبار، تحقيق: عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم، القاهرة: دار الكتب المصرية، 1998م.
- الجندي، أنور: الأصالة، سلسلة معلمة الإسلام، 31، القاهرة: دار الاعتصام، د.ت.
- الجوهري، محمد: علم الفلكلور، دراسة في الأنثروبولوجيا الثقافية، ط1، القاهرة: دار المعارف،1981م.
- حرب، علي: الماهية والعلاقة: نحو منطق تحويلي، ط1، بيروت: المركز الثقافي العربي، 1998م.
- حرب، محمد: السلطان عبد الحميد الثاني آخر السلاطين العثمانيين الكبار، ط1، دمشق: دار القلم، 1990م.
- حسين، محمد محمد: الإسلام والحضارة الغربية، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1981م.
- الحصين، صالح بن عبدالرحمن: التسامح والعدوانية بين الإسلام والغرب، الرياض: مؤسسة الوقف الإسلامي، 2008م.

- حولت، محمد علي: قراءة في الخطاب الإعلامي السياسي المعاصر، القاهرة: مكتبة مدبولي، 2005م.
- الدينوري، ابن قتيبة: فضل العرب والتنبيه على علومها، تحقيق: وليد محمود خالص، ط2، أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، دار الكتب الوطنية، 2010م.
- ديورانت، ول وايريل: قصة الحضارة: الإصلاح الديني، م 24، ترجمة: عبد الحميد يونس، بيروت: دار الجيل، وتونس: المنظمة العربية للثقافة والعلوم، د.ت.
- ريكور، بول: محاضرات في الإيديولوجيا واليوتوبيا، ترجمة: فلاح رحيم، بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2017م.
- رينان، إرنست: ابن رشد والرشدية، ترجمة: عادل زعيتر، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1957م.
- الزمخشري، جار الله: الكشاف، بيروت: دار المعرفة، د.ت.
- سارتر، جان بول: الوجود والعدم، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، بيروت: دار الآداب، 1966م.
- سعيد، إدوارد: صور المثقف، ترجمة: غسان غصن، ط4، بيروت: دار النهار، 2003م.
- السلاوي، أحمد بن خالد الناصري: الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، د.ط، د.ت.
- سوندرز، فرنسيس ستونر: من الذي دفع للزمّار: الحرب الباردة الثقافية المخابرات المركزية الأمريكية وعالم الفنون والآداب، ترجمة: طلعت الشايب، ط4، القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2009م.
- الشاطبي، أبو إسحاق: الاعتصام، تعريف: محمد رشيد رضا، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، د.ت.
- شايغان، داريوش: أوهام الهوية، ترجمة: محمد علي مقلد، ط1، بيروت: دار الساقي، 1992م.

- الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق: عبد العزيز محمد الوكيل، القاهرة: مؤسسة الحلبي، 1968م.
- صالح، هاشم: مدخل إلى التنوير الأوروبي، ط1، بيروت: دار الطليعة، 2005م.
- صمود، حمادي: في نظرية الأدب، ط1، جدة: النادي الأدبي الثقافي، 1990م.
- ضاهر، مسعود: النهضة العربية والنهضة اليابانية: تشابه المقدمات واختلاف النتائج، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، ع 252، ديسمبر، 1999م.
- ضومط، ميخائيل: توما الأكويني، ط4، بيروت، دار المشرق، 2005م.
- الطبري، محمد بن جرير: تاريخ الأمم والملوك، بيروت: دار الكتب العلمية، 1987م.
- عبد الحميد، السلطان: مذكرات السلطان عبد الحميد، ترجمة: محمد حرب، ط3، دمشق: دار القلم، 1991م.
- عبد الرزاق، صلاح: مقالات في المرأة المسلمة والمرأة في الغرب، القاهرة: منتدى المعارف، 2010م.
- عبد الغني، جمال سعيد: الحملة الفرنسية على مصر في ضوء مخطوط عثماني، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1999م.
- عبد اللطيف، أميمة ومارينا أوتاوي: المرأة في الحركات الإسلامية: نحو نموذج إسلامي لنشاط المرأة، سلسلة الشرق الأوسط، مركز كارنيجي للشرق الأوسط، رقم 2، يونيو 2007م.
- عبده، محمد: الإسلام بين العلم والمدنية، القاهرة: كلمات عربية، 2011م.
- عبده، محمد: رسالة التوحيد، تحقيق: محمد رشيد رضا، القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، كتاب الثقافة الجديدة، 2000م.
- العروي، عبد الله: مفهوم العقل، ط2، بيروت: المركز الثقافي العربي 1997م.
- العقاد، عباس محمود: عبقري الإصلاح والتعليم الإمام محمد عبده، القاهرة: دار نهضة مصر، 1962م.

- العلواني، طه جابر: لا إكراه في الدين: إشكالية الردة والمرتدين من صدر الإسلام إلى اليوم، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2003م.
- علي، جواد: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ط4، بيروت: دار الساقي، 2001م.
- عواد، محمد حسن: خواطر مصرحة، تحرير وتقديم: حسين محمد بافقيه، ط2، الكويت وبيروت، جداول، 2012م.
- عويد، عدنان: الإيديولوجيا والوعي المطابق، دمشق: دار التكوين، 2006م.
- عياد، شكري: الرؤيا المقيدة، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1978م.
- الغزالي، محمد، التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام، ط6، القاهرة: شركة نهضة مصر، 2005م.
- الغزي، كامل بن حسين الحلبي: نهر الذهب في تاريخ حلب، المطبعة المارونية بحلب، د.ت.
- فوكو، ميشيل: المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن، ترجمه إلى العربية: علي مقلد، بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990م.
- فيبر، ماكس: الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ترجمة: محمد علي مقلّد، بيروت: مركز الإنماء القومي، د.ت.
- القاضي عبد الجبار الهمذاني: شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، ط3، القاهرة: 1996م.
- قطب، سيد: دراسات إسلامية، بيروت والقاهرة: دار الشروق، 1973م.
- قطب، سيد: معالم في الطريق، بيروت والقاهرة: دار الشروق، د. ت.
- قطب، محمد: جاهلية القرن العشرين، بيروت والقاهرة: دار الشروق، 1978م.
- قطب، محمد: مذاهب فكرية معاصرة، ط9، القاهرة: دار الشروق، 2001م.
- كانت، إيمانويل: نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، بيروت: مركز الإنماء القومي، 1988م.

- كوش، دنيس: مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة: منير السعيداني، ط1، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007م
- لالاند، أندريه: العقل والمعايير، ترجمة: نظمي لوقا، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1979م.
- لوتمان، يوري وبوريس أوسبنسكي: حول الآلية السيميوطيقية للثقافة، ترجمة: عبد المنعم تليمة، ضمن كتاب، أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة: مدخل إلى السيميوطيقا، إشراف: سيزا قاسم ونصر حامد أبو زيد، ط1، القاهرة: دار إلياس، 1986م.
- لوك، جون: رسالة في التسامح، ترجمة: منى أبو سنة، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1997م.
- لوك، جون: مقالتان في الحكم المدني، ترجمة: ماجد فخري، بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع، 1959م.
- اللويحق، عبد الرحمن بن معلا: الغلو في الدين في حياة المسلمين المعاصرة، ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1992م.
- ماركيوز، هربارت: الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة: جورج طرابيشي، ط3، بيروت: دار الآداب، 1988م.
- المزيني، حمزة: التحيز اللغوي وقضايا أخرى، ط1، الرياض: مؤسسة اليمامة، سلسلة كتاب الرياض، ع 125، 2004م.
- المسيري، عبد الوهاب: اليد الخفية: دراسات في الحركات اليهودية الهدامة والسرية، القاهرة: دار الشروق، 1998م.
- المقدسي، ابن قدامة: المغني، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي ود. عبد الفتاح الحلو، ط3، الرياض: دار عالم الكتب، 1997م.
- المقريزي، تقي الدين: إغاثة الأمة بكشف الغمة، تحقيق: كرم حلمي فرحات، القاهرة: عين للدراسات، 2007م.
- الملائكة، نازك: قضايا الشعر المعاصر، ط7، بيروت: دار العلم للملايين، 1983م.

- مندور، محمد: في الميزان الجديد، القاهرة: دار نهضة مصر، د.ت.
- ميتاس، ميشيل: هيجل والديموقراطية، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، ضمن كتاب المكتبة الهيجلية، الدراسات، م 2، القاهرة: مكتبة مدبولي، 1996م.
- الندوة العالمية للشباب الإسلامي: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة، ط2، الرياض: الندوة العالمية للشباب الإسلامي، 1989م.
- الندوي، أبو الحسن: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، ط9، بيروت: دار السلام، 1976م.
- نوتوهارا، نوبوإكي: العرب وجهة نظر يابانية، ط1، كولونيا: دار الجمل، 2003م.
- النووي، أبو زكريا، المجموع شرح المهذب للشيرازي، تحقيق: محمد نجيب المطيعي، جدة: مكتبة الإرشاد، د. ت.
- نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، ترجمة: فليكس فارس، بيروت: دار القلم، 2006م.
- هابرماس، يورغن: المعرفة والمصلحة، ط1، ترجمة: حسن صقر، كولونيا: منشورات الجمل، 2001م.
- هلال، محمد غنيمي: الأدب المقارن، بيروت: دار العودة، 1962م
- هلال، محمد غنيمي: النقد الأدبي الحديث، القاهرة: دار نهضة مصر، د.ت.
- هوراس: فن الشعر، ترجمة: لويس عوض، ط3، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1988م.
- هوركهايمر، ماكس وثيودور ف. أدورنو: جدل التنوير، ترجمة: جورج كتورة، ط1، بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2006م.
- هويدي، فهمي: الإسلام والديموقراطية، القاهرة: مركز الأهرام، 1993م.
- هيجل: العقل في التاريخ، المجلد الأول من محاضرات في فلسفة التاريخ، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، ط3، بيروت: دار التنوير، 2007م.
- هيجل: موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، ط3، بيروت: دار التنوير، 2007م.

- هيجل، فنومنولوجيا الروح، ترجمة: ناجي العونلّي، ط1، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2006م.
- هيدجر: التقنية، الحقيقة، الوجود، ترجمة: محمد سبيلا، بيروت: المركز الثقافي العربي، 1995م.
- هيدجر، الكينونة والزمان، ترجمة: فتحي المسكيني، ط1، بنغازي: دار الكتاب الجديد، 2012م.
- الوردي، علي: أسطورة الأدب الرفيع، ط2، قم: منشورات سعيد بن جبير، 2005م.
- الوردي، علي: منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته، ط2، لندن: دار كوفان، 1994م.
- الوردي، علي: مهزلة العقل البشري، ط2، لندن: دار كوفان، 1994م.
- الوردي، علي: وعاظ السلاطين، ط2، لندن: دار كوفان، 1995م.
- وهبه، حافظ: جزيرة العرب في القرن العشرين، ط3، القاهرة: دار الآفاق العربية، 1956م.

2 ـ **الدوريات:**

- أركون، محمد: التسامح واللاتسامح في التراث الإسلامي، المجلة العربية لحقوق الإنسان، س3، ع2، أكتوبر 1995م.
- الحمادي، عبد الله بن أحمد. الكفاءة بين الزوجين في النسب وتطبيقاتها القضائية، الرياض: وزارة العدل، مجلة القضائية، ع2، رجب 1432هـ/ 2011م.
- الشامي، حسن: نُظُم وأنساق المأثور الشعبي، مجلة المأثورات الشعبية، الدوحة: مركز التراث الشعبي لدول الخليج العربي، ع12، أكتوبر 1988م.
- عبد، قحطان هادي: الكفاءة في عقد الزواج في الشريعة الإسلامية والقانون، العراق، تكريت: مجلة جامعة تكريت للعلوم الإنسانية، م14، ع6، يونيو (حزيران) 2007م.

- العماري، فضل: الصعلكة.. الحيافة «الحنشلة»، الرياض: مجلة الحرس الوطني، العدد137، السنة 15، 1414هـ/ 1993م.
- محمد، هيفاء أحمد: الإسلاميون في تونس بين المعارضة والسلطة، بغداد: مركز الدراسات الدولية في جامعة بغداد، مجلة دراسات دولية، ع 58، س 2014م.

***

3 ـ المراجع الإنجليزية:

- Akaso, Anna, & Guido Giglioni (Eds.) Renaissance Averroism and Its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe, Springer, 2013.
- Arendt, Hannah: "Truth and Politics." In Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought, 223–59. New York: Penguin, 2006.
- Arendt, Hannah: Crises of the Republic: Lying in Politics, Civil Disobedience, On Violence, Thoughts on Politics and Revolution. Orlando, FL: Harcourt Brace, 1972.
- Bakhtin, M. M. & V. N. Volosinov: Marxism and the Philosophy of Language, Trans. L. Matejka & I. R. Titunik, Cambridge MA and London, Harvard University Press, 1986.
- Bouwsma, William J., & John Calvin: A Sixteenth – Century Portrait, Oxford university press, 1989.
- Derrida, Jacques: "The Principle of Hospitality" in Paper Machine, Trans. Rachel Bowlby, Stanford, California: Stanford University Press, 2005.
- Feuerbach, Ludwig: Principles of Philosophy of the Future, Trans. Zawar Hanfi, The Fiery Brook, 1972.

- Habermas, Jurgen: Modernity – An Incomplete Project, in, Postmodern Culture, Ed. Hal Foster, London: Pluto Press, 1985.
- Hansen, Hendrik & Peter Kainz: Radical Islamism and Totalitarian Ideology: a Comparison of Sayyid Qutb's Islamism with Marxism and National Socialism, Routledge Taylor & Francis Group, Journals on tandfonline.com, Totalitarian Movements and Political Religions, Vol. 8, No. 1, 55–76, March 2007.
- Hegel: The Science of Logic,Trans. George Di Giovani, New York: Cambridge University Press, 2010.
- Lea, Henry Charles: A History of the Inquisition of the Middle Ages, eBook, Kindle Edition, May 11, 2012.
- Lord, Beth: Spinoza's Ethics, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.
- Marcuse, Herbert: Repressive Tolerance, in: Robert Paul Wolff, Barrington Moor and Herbert Marcuse, A Critique of Pure Tolerance, Boston: Beacon Press, 1965.
- Pedersen, Johannes: The Arabic Book, Trans. Geoffrey French, Princeton University Press, 1984.
- Sgarbi, Marco: The Aristotelian Tradition and the Rise of British Empiricism Logic and Epistemology in the British Isles (1570–1689), University of Edinburgh, 2013.
- Wollstonecraft, Mary: A Vindication of the Rights of Woman, South Australia: The University of Adelaide Library, eBooks@Adelaide.

فهرس المحتويات

المؤلف: صالح زيّاد

- أكاديمي وناقد سعودي.
- أستاذ الأدب والنقد الحديث في قسم اللغة العربية وآدابها بكلية الآداب، جامعة الملك سعود، بالرياض.

من مؤلفاته:

- الأنواع الأدبية، الرياض، جامعة الملك سعود، 2006.
- القارئ القياسي، بيروت، دار الفارابي، 2008.
- مجازات الحداثة، بيروت، الدار العربية للعلوم ناشرون، ونادي المدينة الأدبي، 2010.
- الشاعر والذات المستبدة، إربد، عالم الكتب الحديث، 2011.
- الرواية العربية والتنوير، بيروت، دار الفارابي، 2013.
- آفاق النظرية الأدبية، بيروت، دار التنوير، 2016

العنوان:

المملكة العربية السعودية، الرياض، الرمز البريدي 11451 ص.ب: 2456
zayyad62@hotmail.com

صالح زياد

سجون الثقافة

العقائد، الأخلاق، الأيديولوجيات، الشمولية، الديمقراطية، المثالية، المادية، العلمانية، التقنية، التقاليد، الأعراف، المعتقدات... كلها مفاهيم تنتمي إلى حقل الثقافة، وكلها تشكّل سجوناً للعقل حين يعتبر أن أيّاً منها، أو بعضها، يمثّل قناعاته واعتقاداته، وسبيله إلى امتلاك ناصية الحقيقة.

وإن كانت المجتمعات الانسانية كلها عانت أو تعاني من سجون الثقافة، فإن الثقافة العربية الإسلامية لها خصوصيتها في هذه المعاناة، في سياق ثقافي عربي إسلامي له خصائصه، وتكوينه، وتاريخه، وظروف نموّه وانفعاله وتفاعله.

لقد اشتملت مقاربات هذا الكتاب على موضوعات تحكي الارتهان للقوة الاجتماعية للتقاليد والأعراف الإجتماعية، وللرغبة والمصلحة، وما تنطوي عليه الذاكرة الجمعية من رمزيات وخيالات وصور ولاوعي، وارتهان للثنائيات المتقابلة والمتضادة. فالذات والآخر، والاسلام والغرب، والعرب والعجم، والسنة والشيعة، والاعتدال والتطرف، والقبيلة والدولة، والجماعة والفرد، والرجل والمرأة، والأصيل والدخيل، والعقل والجسد، والدين والدنيا، والثقافة والطبيعة... الخ.. كلها ثنائيات ترتّب، بمنطق تقابلها وتعارضها والاستقطاب الكامن فيها، ثقافة أحادية لا ترحب بالاختلاف ولا تتسع بالتعدّد..

وإذا كان هذا الكتاب ممارسة نقديّة للثقافة، فهو يعمل على تفكيك ما ترتبه تلك الثنائيات على الثقافة، ليس باستبدال أحد طرفيها بالآخر، أو عكس التراتب، بل ببيان وجوه الاختلاف والتضاد داخل كل طرف، ومع الأطراف المتغايرة، مبيّناً كيف أن هذا النوع من الممارسات لا ينفتح على حريّة التفكير المبدع، بل يحوّل كل هذه المفاهيم والثنائيات إلى سجون وينتج سلطات ليست أقل تعسّفًا وانغلاقاً...

لوحة الغلاف: موندريان

ISBN 978-9938-941-24-1



